

Ephraem der Syrer und Basilios der Große, Justinian und Edessa

Supplements to Vigiliae Christianae

TEXTS AND STUDIES OF EARLY CHRISTIAN LIFE AND LANGUAGE

Editors-in-Chief

D.T. Runia
G. Rouwhorst

Editorial Board

J. den Boeft
B.D. Ehrman
K. Greschat
J. Lössl
J. van Oort
C. Scholten

VOLUME 146

The titles published in this series are listed at *brill.com/vcs*

Ephraem der Syrer und Basilios der Große, Justinian und Edessa

*Die Begegnung griechischer und syrischer
Traditionsautorität in der Ephraemvita
und der miaphysitisch-chalkedonische Konflikt*

von

Nestor Kavvadas



BRILL

LEIDEN | BOSTON

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <http://catalog.loc.gov>
LC record available at <http://lcn.loc.gov/2017059981>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: brill.com/brill-typeface.

ISSN 0920-623x

ISBN 978-90-04-36185-0 (hardback)

ISBN 978-90-04-36258-1 (e-book)

Copyright 2018 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort VII

- 1 Die syrische Ephraemvita im Kontext 1
 - 1 Die Schaffung der EV: Historische Kontexte und literarische Motive 6
- 2 Ephraem der Syrer und Basilios der Große 9
 - 1 Warum Basilios von Caesarea Protagonist der EV wurde 9
 - 2 Zur Entwicklung der Basilios-Ephraem-Legende bis zur EV 11
 - a) *Von der pseudo-amphilochischen Basiliosvita zur syrischen EV* 15
 - b) *Zeit, Ort und Zusammenhang der Entstehung der pseudo-amphilochischen Ephraem-Erzählung* 19
 - 3 Ephraem mit den Kappadokiern verbinden: Die Pseudepigrapha 25
 - a) *Die Gregor von Nyssa zugeschriebene Lobrede an Ephraem* 25
 - b) *Die pseudo-ephraemsche Lobrede an Basilios und die Lobrede an die Hl. Vierzig Märtyrer von Sebaste* 30
 - 4 Die griechischen Zeugen der Basilios-Ephraem-Legende: Von derselben Matrix? 36
 - a) *Die Gestalt Ephraems in den griechischen Basilios-Ephraem-Erzählungen: Ihre Konzeption und deren Quellen* 41
 - 5 Basilios und Ephraem als umworbene Wahrzeichen der Orthodoxie zwischen Reichskirche und Miaphysiten 47
 - a) *Basilios der Große* 47
 - b) *Ephraem der Syrer* 57
 - c) *Zur Rolle der Basilios-Ephraem-Begegnung in der syrischen EV* 66
- 3 Ephraemvita und Zeitgeschichte: Edessa im miaphysitisch-chalkedonischen Konflikt der Zeit Justinians 67
 - 1 Caesarea und Edessa 67
 - 2 Die Verwendung des Ps.-Amphilochios durch den Autor der EV und seine Intentionen 70
 - 3 Historisches und Hagiographisches 75
 - a) *Edessa in der EV: Der harte Weg zur (miaphysitischen) Orthodoxie* 78

	b)	<i>Edessa und die Entstehung der EV</i>	91
	i)	Die junge Vergangenheit	91
	ii)	Die edessenischen Konflikte des 5. Jh.s im Spiegel der EV	94
	iii)	Die EV und die kirchenpolitische Situation Edessas im frühen 6. Jh.	98
	iv)	Der konfessionelle Konflikt in Edessa	99
	c)	<i>Edessa als Metropole Syriens und Hochburg des Miaphysitismus: Legende und Geschichte</i>	104
4		Das Edessa der EV und Byzanz: Kaisertreue und Kaiserkritik	109
	a)	<i>Die Code der syrischen EV: Ein Netzwerk von Symbolen</i>	109
	b)	<i>Die Edessener und der Kaiser: Die Grenze der Loyalität</i>	117
	c)	<i>Ein Kaiser verfolgt die Orthodoxen – Topos und Realität</i>	120
	d)	<i>Der Häretiker-Kaiser Valens vor dem rechthgläubigen Edessa: Herkunft der Erzählung und Aussageintention des Vita-Autors</i>	121
	e)	<i>Die Abführung des Bischofs Paul und die Auflehnung der Edessener: Eine historische Parallele zur EV</i>	134
	f)	<i>Die EV und die wechselnden miaphysitischen Haltungen gegenüber Byzanz</i>	147
5		Ephraem als Erzieher des rechthgläubigen Edessa: Das Porträt der EV und der miaphysitisch-chalkedonische Konflikt	158
4		Schlussbemerkungen	176
		Literaturverzeichnis	183
		Index	202

Vorwort

Diese Untersuchungen begannen in 2005 mit einer Übersetzung der Vita Ephraems des Syrers ins Griechische. Dabei wurde das Hauptproblem dieser Vita des prominentesten aller syrischen Heiligen deutlich: Was hat ihren Autor bewogen, anderthalb Jahrhunderte nach Ephraems Tod († 373) seine Vita in Angriff zu nehmen? Allmählich wurde ersichtlich, auch dank der fortschreitenden Forschung über verwandte hagiographische Quellen des 5.–6. Jhs., dass die Vita Ephraems den Knotenpunkt in einem übergreifenden intertextuellen Netzwerk aus syrischen wie griechischen Heiligenviten bzw. Chroniken der Justinianischen Zeit darstellt, die, ebenfalls wie sie, direkt oder indirekt im Konflikt zwischen Miaphysiten und Chalkedoniern engagiert waren. So in ihren Entstehungskontext gestellt, eröffnete die Vita Ephraems ihrerseits einen privilegierten Einblick, um den damals kulminierenden Prozess der Herauskristallisierung einer spezifisch miaphysitischen Identität unter den im byzantinischen Nahen Osten lebenden Syrern – gleichsam als historischen Oberbegriff des Textes – besser erfassen zu können.

Auf die Tragweite der mit der Vita Ephraems verbundenen Fragen hat mich Frau Prof. Dr. Luise Abramowski (†) aufmerksam gemacht, wofür ich ihr vom Herzen danke. Ebenfalls Herrn Prof. Dr. Hans-Reinhard Seeliger, der meine langjährige Arbeit an dieser Untersuchung möglich gemacht hat. Mein besonderer Dank geht an Frau Prof. Dr. Cornelia Horn, die mir eine neue Perspektive eröffnet hat; herzlich gedankt sei auch den Herren Prof. Dr. Franz Mali und Prof. Dr. Jörg Ulrich für ihre Hilfe. Nicht zuletzt möchte ich mich sehr bei dem anonymen Gutachter für seine positive Empfehlung sowie für seine konstruktiven Bemerkungen, und insbesondere bei den Herren Prof. Dr. David T. Runia und Prof. Dr. Gerard Rouwhorst für die Aufnahme in die *Vigiliae Christianae Supplements* sowie bei Frau Marjolein Van Zuylen und Herrn Cas Van den Hof bedanken.

Dr. Vasileios Tsakiris hat mich vom Anbeginn dazu angeregt, die Probleme der Vita Ephraems weiter zu verfolgen, PD Dr. Benjamin Gleede hat meinen Text sprachlich verbessert und Marius Gnauk hat das Manuskript gegengelesen; Ihnen sei dafür herzlich gedankt, wie auch Dr. Konstantinos Garitsis.

Es freut mich, an dieser Stelle an meine Eltern, Christos Kavvadas und Panagiota Poupi, zu denken, sowie an Giorgos Poupis und Tasoula Kavvada.

Die syrische Ephraemvita im Kontext

Es war bei einem Heiligen von Ephraems so außerordentlichem Renomee gleichsam vorgezeichnet, dass seine Lebensgeschichte eine besondere Wirkungsgeschichte entfalten würde. Tatsächlich sollte seine syrische Vita (= EV) nicht nur in Syrien eine breite Rezeption finden, sondern auch in mehrere Nachbarsprachen – Armenisch, Georgisch, Arabisch – übertragen werden und dadurch das Bild Ephraems „des Syrers“ überall im christlichen Orient formen.¹

Entsprechend ihrem ungewöhnlichen Einflussradius hat die EV bereits früh die Aufmerksamkeit der Forschung auf sich gezogen. Von dieser in Ephraems Sprache und in seiner Stadt entstandenen Biographie erwartete man ja nichts weniger als sein genuines Porträt, die authentische Richtschnur für die seit alters her bekannten Kurzberichte über das Leben dieses „Nationalheiligen“ der Syrer, die bei griechischsprachigen Mönchtums- bzw. Kirchenhistorikern des 4.–5. Jh.s – von Palladios bis Sozomenos – zu finden sind.²

- 1 Vgl. J.P. Amar, Einleitung in: *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, ed. Ders. (CSCO Syr. 243), Louvain 2011, xxviff. Zu dieser internationalen Rezeption der EV trug die Popularität, die Ephraem als Schriftsteller fast überall in der frühbyzantinischen Welt erreicht hatte, maßgeblich bei. Kirchendichtungen Ephraems sind sehr früh ins Griechische übersetzt worden – was keinem syrischen Autor vor ihm beschieden war und auch in späteren Jahrhunderten eine seltene Auszeichnung blieb (Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* 3.16,2 ed. J. Bidez/G.C. Hansen (GCS 50), Leipzig 1960, 127f.). Dadurch hat sich Ephraems Ruhm rasch über die Grenze der syrischsprachigen Welt, zunächst unter dem griechischsprachigen Bevölkerungsteil Syropalästinas und des südöstlichen Kleinasien, verbreitet. Wie groß sein Prestige als kirchlicher Schriftsteller gewesen sein muss, zeigt die Tatsache, dass ihm schon wenige Jahrzehnte nach seinem Hinscheiden zahlreiche direkt auf Griechisch entstandene Schriften, v. a. zu monastischen Themen, unterschoben wurden (s. D. Hemmerdinger-Iliadou, *Ephrem grec*, in: *DSp*, Bd. 1 (1961), Sp. 800–815).
- 2 Die biographischen Informationen, die die griechischsprachigen Kirchenhistoriker vom späten 4. bis zur Mitte des 5. Jh.s geben, sind in den meisten Fällen mehreren Autoren gemeinsam, so dass man von einer griechischen hagiographischen Ephraem-Tradition sprechen kann. In manchen wenigen Fällen lässt sich Schritt für Schritt beobachten, wie sich aus einem unscheinbaren Kern über die Jahrzehnte eine bunte Erzählung entwickelt hat (s. B. Outtier, *Saint Éphrem d'après ses biographies et ses oeuvres*, in: *ParOr* 4 (1973), 11–33, bes. 16ff.). Die ältesten Kerninformationen, auf denen diese hagiographische Ephraem-Tradition basiert, sind allerdings sehr wenige und oft unglaubwürdig (vgl. S. Brock, *The Luminous Eye – The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Michigan 1992, 16 ff. und L. Leloir, *Doctrines et méthodes de S. Éphrem d'après son Commentaire sur l'Évangile concordant*, Louvain 1961, 53–67). Wie

Doch gleich stieß die Forschung auf einen bedenklichen Befund. Bereits Joseph Assemani, der als erster eine Teiledition einer späteren Rezension der EV erstellte,³ und nach ihm der erste Editor der ältesten Rezension der Vita (1886),⁴ Thomas Joseph Lamy, stellten die Existenz auffällig enger textlicher Parallelen zwischen der syrischen EV und jenen bekannten griechischsprachigen Ephraem-Berichten des 4.–5. Jh.s fest. Die kritische Frage war nun, wer wen beeinflusst hatte: Hatten die griechischsprachigen Kirchenhistoriker die syrische EV rezipiert und reproduziert, oder hatte umgekehrt der anonyme Syrer seine EV aus griechischen Kirchengeschichten kompiliert? An dieser Schlüsselfrage hing das Datum und damit der historische Eigenwert der syrischen EV. Wäre die EV Quelle der griechischen Kirchengeschichten gewesen, so ließe sie sich in die Zeit unmittelbar nach Ephraems Tod datieren und als – älteste sowie zuverlässigste – Urquelle nahezu aller anderen Nachrichten über Ephraems Leben betrachten; wären umgekehrt die griechischen Kirchenhistoriker die Quellen der EV, so wäre die syrische Vita frühestens ins fortgeschrittene 5. Jh. zu datieren und somit als eigenständige Quelle von historischen Nachrichten über das Leben Ephraems abgewertet.

Über diese Schlüsselfrage, ob die EV oder die Kirchengeschichten zuerst da waren, sind die Forscher einstweilen geteilter Meinung gewesen. Während Thomas Lamy den griechischen Kirchenhistorikern die Priorität gab und die EV in eine dem Tod Ephraems um mehrere Jahrzehnte spätere Zeit datierte,⁵ worin ihm dann auch Theodor Nöldeke,⁶ Rubens Duval⁷ und Otto Barden-

der Kirchenhistoriker des 5. Jh.s Sozomenos, der im Vergleich zu den anderen griechischen Autoren den umfassendsten Bericht zu Ephraems Leben gibt, selbst sagt, waren es die Bürger von Edessa, wo Ephraem die letzten zehn Jahre seines Lebens verbracht hatte, die über jenen großen Heiligen ihrer Stadt viel mehr als er selbst zu berichten wussten (Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* 3.16,12, S. 130).

3 J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Bd. 1, Rom 1719, 25 ff.

4 Die syrische Ephraem-Vita ist in mehreren Rezensionen überliefert: Die von Lamy edierte Rezension der syrischen Pariser Handschrift 235 (H. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1874, 187) ist insgesamt eindeutig die älteste (mit Ausnahme der cap. 31–32). Diese Version wird im Folgenden mit EV abgekürzt. Zu den verschiedenen Versionen und deren handschriftlicher Überlieferung s. *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, ed. Joseph P. Amar (CSCO Syr. 242), Louvain 2011, VI–XI.

5 T.J. Lamy, Einleitung in: *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones*, ed. T.J. Lamy, Mechelen 1886, VII ff.

6 Th. Nöldeke, *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones ... edidit ... Lamy* (Besprechung), in: *GGA* 1887, 81–87, 84.

7 R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1907, 329.

hewer⁸ gefolgt sind, haben Paul Peeters⁹ und Jean-Baptiste Chabot¹⁰ im Gegenteil vertreten, dass die EV bereits kurz nach Ephraems Tod verfasst worden und von den griechischen Kirchenhistorikern sowie von anderen an Ephraem interessierten Autoren als Quelle biographischer Angaben verwendet worden sei.¹¹ Doch sollten in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s Edmund Becks kritische Editionen der Werke Ephraems sowie von Texten, die zur biographischen Überlieferung über Ephraem gehören, zu einer eindeutigen Zurückweisung der von Peeters und Chabot vertretenen Frühdatierung der syrischen EV in die Zeit vor Palladios' *Historia Lausiaca* – und damit vor dem Anfang der griechischen hagiographischen Ephraem-Überlieferung – führen;¹² eine ungefähre Datierung der EV in die erste Hälfte des 6. Jh.s setzte sich demnach durch.¹³ Es war also der Autor der EV, der die griechischen Kirchen- und Mönchtumshistoriker rezipiert hat, und nicht umgekehrt.

8 O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 4, Freiburg 1924, 352.

9 H. Delehay – P. Peeters – R. Lechat, La légende de saint Jacques de Nisibe, in: *AnBoll* 38 (1920), 285–373.

10 J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris 1937, 25.

11 Diese Annahme wurde noch von Ignacio Ortiz de Urbina vertreten, der die syrische Vita als Quelle der Ephraem-Erzählung bei Sozomenos betrachtet (I.O. de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma 1965, 57).

12 Für diese Editionen, s. K. den Biesen, *Annotated Bibliography of Ephrem the Syrian*, o.O. 2011. Beck konnte zeigen, dass eine Schrift, die in der EV als Werk Ephraems erwähnt wird, das sog. *Testamentum*, eine einige Jahrzehnte nach Ephraems Tod entstandene Fälschung ist (s. E. Beck, Einleitung in: *Des heiligen Ephraem des Syrers sermones IV*, ed. E. Beck (CSCO Syr. 149), Louvain 1973, v–xv, hierzu: xi–xiv); A. Vööbus hat außerdem in der Vita eine Reihe von Anachronismen und historischen Unstimmigkeiten festgestellt, die ebenfalls entschieden gegen eine Frühdatierung sprechen (A. Vööbus, *Literary, Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, Stockholm 1958, 26–32).

13 Arthur Vööbus hat weiterhin eine Beobachtung gemacht, die einen genaueren terminus post quem zu etablieren scheint: Laut der EV umschlingt der Fluss Daysan Edessa (EV 11, 24: ܕܝܣܢܐ ܠܐ ܣܝܐ ... ܕܝܣܢܐ ܕܥܝܪܐ ܕܝܣܢܐ), was auf die Zeit nach 525 deutet, denn der Fluss, der früher nur quer durch die Stadt hindurch lief, ist erst nach der verheerenden Überflutung vom Jahr 525 teilweise an der Stadtmauer entlang – durch das Graben eines neuen Flussbettes und den Bau eines Dammes – umgeleitet worden. Damit haben wir also in diesem Datum einen sicheren terminus post quem (Vööbus, *Literary, Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, 29; obwohl dieses Bauunternehmen Justinian zugeschrieben wird, ist es sehr wahrscheinlich, dass es nicht erst nach seiner Thronbesteigung in 527, sondern bereits unter dem Kaiser Justin von Justinian, der in den letzten Jahren Justins weitreichende Aufgaben von diesem übernommen hatte, geleitet wurde; vgl. Prokopios von Caesarea, *De aedificiis* 11.7,2–16, ed. J. Haury, München 2001, 66–68; A. Palmer, Procopius and Edessa, in: *Antiquité tardive* 8 [2000], 127–136, 128 f.).

Wie genau der anonyme edessenische¹⁴ Autor aus seinen Quellen – v. a. der *Historia Lausiaca* des Palladios, den *Apophthegmata Patrum*, der *Historia Religiosa* des Theodoret von Kyrrhos, der *Kirchengeschichten* desselben und (vielleicht) des Sokrates, und einer Amphilochios von Ikonion unterschobenen Vita des Basilios von Caesarea¹⁵ – die EV zusammenfügte, hat Bernard Outtier in einem Aufsatz mit dem Titel „Saint Éphrem d’après ses biographies et ses oeuvres“¹⁶ gezeigt, in dem er die Ergebnisse früherer Quellenforschungen zusammengestellt und erweitert hat.¹⁷ Auf der Basis der Ergebnisse Outtiers richteten Sidney Griffith und Joseph P. Amar – der erstmals die handschriftliche Überlieferung der EV umfassend erfasst und eine synoptische Edition derer Hauptredaktionen erstellt hat¹⁸ – ihr Augenmerk auf die Unterschiede zwischen den Ephraembildern der EV (bzw. ihrer griechischen Quellen) einerseits und der Werke Ephraems selbst, sowie anderer syrischer Autoren andererseits. Dabei

14 S. Griffith, Images of Ephrem: The Syriac Holy Man and his Church, in: *Traditio* 45 (1989/90), 11 ff.

15 Oder – wahrscheinlicher – eine heute verlorene Quelle derselbigen (s. w. u., Kap. „Von der pseudo-amphilochischen Basiliosvita zur syrischen EV“).

16 In: *ParOr* 4 (1973), 11–33.

17 Es ist bemerkenswert, dass der Autor der EV, der kein Griechisch konnte, da er nur solche Quellen benutzt, die in syrischer Übersetzung vorlagen, alle zu seiner Zeit auf Syrisch vorhandenen Zeugen der hagiographischen Ephraem-Überlieferung verwendet hat. Dies setzt Zugriff auf eine – für die damaligen dortigen Umstände – sehr gut sortierte Bibliothek, vermutlich die bischöfliche Bibliothek von Edessa, voraus (generell war bereits spätestens im fortgeschrittenen 4. Jh. von einem größeren Bischofssitz zu erwarten, dass dort eine reiche Bibliothek zur Verfügung steht; s. ebd. und C. Rapp, Christians and their Manuscripts in the Greek East in the Fourth Century, in: G. Cavallo et al. (Hgg.), *Scrittura, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, Bd. 1, Spoleto 1991, 127–148). Edessa verfügte auch über ein berühmtes Archiv, aus dem Euseb die Addai-Legende übersetzt haben will, und die *Edessenische Chronik*, aus deren Angaben der Vita-Autor unter anderem das genaue Todesdatum Ephraems bezieht. Die syrische EV ist in ihrer nahezu erschöpfenden Verwertung aller verfügbaren Quellen ein Einzelfall: Denn die allermeisten Autoren bzw. Redaktoren syrischer Viten arbeiten, wenn sie auf Basis von schriftlichen Quellen und nicht von Autopsie oder mündlicher Überlieferung schreiben, mit einer einzigen, in seltenen Fällen mit zwei oder drei Quellen. Dem Autor der EV muss auch noch eine reiche Sammlung von Werken Ephraems zur Verfügung gestanden haben, denn er zitiert in extenso die einzige Stelle aus den echten Schriften Ephraems, mindestens wie sie uns heute erhalten sind, in der Ephraem direkt sein eigenes Werk in der Kirche thematisiert (das Zitat ist nur im Vitatext der Damaszenener Handschrift überliefert, der an dieser Stelle die ursprünglichste Variante vertritt; s. Brock, *The Luminous Eye*; vgl. Griffith, *Images of Ephrem*, 23).

18 *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian* (CSCO Syr. 242–243), Louvain 2011.

stellte insbesondere Amar den (bereits bei Griffith unterstrichenen) Unterschied zwischen dem „historischen“ Ephraem, der zwar in Keuschheit und Armut, aber immer mitten in der Stadt gelebt hatte, und dem Ephraem der syrischen Vita (bzw. deren griechischen Quellen), der als vorbildlicher Anachoret der „Wüste“ von Edessa stilisiert wird, in den Mittelpunkt¹⁹ und interpretierte diesen markanten Unterschied als Folge der bereits zu Ephraems Lebzeiten ansetzenden Verdrängung der altsyrischen Tradition des asketischen Lebens innerhalb der Stadt²⁰ durch das „klassische“, d. h. anachoretische, ägyptisch-byzantinische Mönchtum.

Mit Amars Untersuchungen scheinen nun Kernprobleme um die Historizität der EV und ihres Ephraembildes – also um das Verhältnis zwischen der EV und deren vielfachen traditionsgeschichtlichen Hintergründen – erstmals umfassend beleuchtet. Und damit scheint jetzt der Weg geebnet, damit sich eine andere Frage, nicht mehr nach dem Verhältnis der EV zu ihrer historischen „Vergangenheit“, sondern nach ihrem Verhältnis zu ihrer historischen Gegenwart, aufwirft: Die Frage nach den konkreten Gründen und Motiven, die einen uns unbekannten Edessener der ersten Hälfte des 6. Jh.s dazu geführt haben, ausgerechnet jetzt, ca. anderthalb Jahrhunderte nach dem Tod des Heiligen Ephraem, seine Vita zu komponieren. Wer, oder welche Kreise, könnten die Urheber der Vita gewesen sein, welches Publikum wollten diese ansprechen, welche Botschaft(en) wollten sie überbringen – und zu welchem Ziel? Direkte Antworten gibt die EV auf diese Fragen nicht. Es gibt jedoch in der Vita gewisse Szenen, und auch längere Erzählungen, die als Interpretationsschlüssel fungieren können, da sie sichtbare Spuren des historischen oder literaturgeschichtlichen Kontextes tragen, in dem unsere Vita entstand. Diese Partien der Vita sind vornehmlich solche, in denen der Autor selbst am Werk ist, indem er seine Quellen (nicht wörtlich abschreibt sondern) modifiziert und überarbeitet, bestimmte Geschichten oder einzelne Details auslässt oder hinzufügt, erweitert oder kürzt, und sie nach einem bewussten Plan zusammensetzt. Aus

-
- 19 S. bes. Griffith, *Images of Ephrem*; J. Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, Washington 1988 und Ders., Einleitung in: *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, ed. Joseph P. Amar (CSCO Syr. 243), Louvain 2011, VII ff.; Ders., Byzantine Ascetic Monachism and Greek Bias in the Vita Tradition of Ephrem the Syrian, in: *OCP* 58 (1992), 123–156; Ders., Christianity at the Crossroads: the Legacy of Ephrem the Syrian, in: *Religion and Literature* 43 (2011), 1–21.
- 20 Vgl. S. Brock, St. Ephrem in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition, in: *Hugoye* 2 (1999), 5–25, hier: 6 f.; S. Griffith, Monks, „Singles“, and the „Sons of the Covenant“. Reflections on Syriac Ascetic Terminology, in: E. Carr et al. (Hgg.), *Εὐλόγημα* (Festschrift R. Taft), Rom 1993, 141–160, hier: 160.

diesem Eigenbeitrag des Autors lässt sich nun, wie zu sehen sein wird, bei näherer Beobachtung auf bestimmte leitende Intentionen schließen, und aufgrund dieser Intentionen den Autor einem bestimmten kirchenpolitischen Milieu zuordnen. Und umgekehrt kann die Vita, einmal in ihren Entstehungszusammenhang eingeordnet und aufgeschlüsselt, einen Einblick in die kirchliche und politische Situation im Edessa des 6. Jh.s und in die dort vorherrschenden Tendenzen ermöglichen. Mag die EV auch keinen, oder nur einen sehr geringen historischen Wert für die Biographie Ephraems haben, so kann sie uns doch Einiges über die historische Realität ihres eigenen Zeitraums verraten.

1 Die Schaffung der EV: Historische Kontexte und literarische Motive

Warum hat also der uns unbekannte Autor im Edessa des 6. Jh.s die Zusammenstellung einer Vita des Heiligen Ephraem unternommen? Ein Blick in den Sitz im Leben der EV scheint, wie bereits angedeutet, Teile der Vita, ja sogar deren Gesamtstruktur, von ihrem historischen Kontext – der edessenischen Kirche des frühen 6. Jh.s – her erklären zu können und somit die konkreten Absichten ihres Autors bzw. seines edessenischen Milieus verstehen zu helfen.

Seit dem 2. Viertel des 6. Jh.s stand Edessa im Strudel der Auseinandersetzung zwischen den westsyrischen Miaphysiten und der chaledonischen Reichskirche. Diese Auseinandersetzung wurde bereits unter Kaiser Justin I. (518–527) – bei allen kurzlebigen Friedenspausen – sehr verschärft, sodass sie sich schließlich zu einem präzedenzlos eskalierten Konfessionskampf entwickelte. Byzantinische²¹ Truppen sahen sich mit hinter hohen Klostermauern verbarrikadierten miaphysitischen Mönchen konfrontiert, oder in der Rolle der Unterdrücker von Aufständen, Teils der Bürger miaphysitischer Städte wie Amida und Edessa.²² Dies ist die Zeit, in der miaphysitische Westsyrier und dyo-

21 Der Begriff „Byzanz“ (bzw. das Adjektiv „byzantinisch“) wird hier sowie w. u. verwendet, auch wenn sowohl die Griechen als auch die Syrer der Spätantike nach wie vor vom Römischen Reich („Königtum der Römer“) sprachen, u. a. um die – jeweils verschiedenartig – geänderte Wahrnehmung des Reiches durch Griechen und Syrer zu signalisieren, die die Verlegung der Reichshauptstadt von Rom nach Konstantinopel nach sich zog und die sich dann durch eine fortschreitende Stärkung der christlichen sowie der griechischen Komponente der „reichsrömischen“ Identität weiter wandelte (vgl. etwa F. Millar, *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408–450)*, Berkeley 2006).

22 S. Johannes von Ephesos bei der Chronik von Zuqnin: *Chronicon pseudo-dionysianum vulgo dictum*, ed. I.-B. Chabot (CSCO Syr. 43.53), Louvain 1927–1952, Bd. 2, 24 f.; J. Van Ginckel, *John of Ephesus: A Monophysite Historian in Sixth-Century Byzantium*, Groningen 1995,

physitische Ostsyrer begannen, sich als Konfessionskirchen zu verstehen und zu organisieren, die von der byzantinischen Reichskirche sowohl administrativ-hierarchisch, als auch dogmatisch, getrennt waren.

In dieser historischen Umwelt ist im syrischen Raum eine Reihe hagiographischer Werke entstanden, neu redigiert oder ins Syrische übersetzt worden, die alle weitgehend – wenn auch nicht ausschließlich und auch nicht immer in erster Linie – im eskalierenden Konfessionskampf engagiert waren. Sie dienen v.a. dem Bedürfnis, eine enge Verbindung zwischen der je eigenen Konfession und bestimmten Aposteln oder „apostolischen“ Lehrern, Märtyrern, heiligen Mönchen oder Bischöfen, literarisch herzustellen, somit die eigene, miaphysitische oder „nestorianische“, oder auch chaledonische Konfession mit den entsprechenden Insignien – Rechtgläubigkeit, kompromisslose Treue, asketisches Ethos und Autorität²³ – zu schmücken, und letztlich zu legitimieren.

Und die Legimitationsnot wog insbesondere für die miaphysitischen Westsyrer schwer: Im byzantinischen Territorium ansässig, waren die Westsyrer darauf angewiesen, sich gegenüber der byzantinischen Reichskirche als die einzig rechtmäßigen Erben der bislang gemeinsamen kirchlichen Tradition zu stilisieren. Einige der dazu dienenden, engagierten hagiographischen Werke, wie das des Johannes von Ephesos, die (in syrischer Übersetzung verbreiteten) *Plerophoriae* des Johannes Rufus oder die Viten des Severos von Antiochia, beziehen offen Frontstellung, indem sie zeitgenössische Personen, oft Mönchsväter, biographieren, die der miaphysitischen Bewegung zugehörten und gegebenenfalls deswegen in Konflikt mit der chaledonischen byzantinischen Staatszentrale gerieten. Daneben lässt sich jedoch noch eine weitere Gruppe militanter hagiographischer Schriften ausmachen, die ihr konfessionelles Engagement – um dadurch ihre Wirkung zu verstärken – konsequent verdecken, indem sie sich durch Pseudepigraphie als sehr alte, entweder aus

172. Auch wenn die Schilderungen des Johannes von Ephesos, die die Operationen der Truppen Justinians im westsyrischen Raum gleichsam als einen koordinierten Versuch einer Ausrottung der gesamten miaphysitischen Bevölkerung darstellen, einer weitgehenden kritischen Relativierung bedürfen – ein historischer Kern ist darin sicherlich enthalten, wie Malalas und Prokopios erkennen lassen (vgl. M. Meier, Traian und die Christen in der Weltchronik des Johannes Malalas, in: U. Roberto/L. Mecella (Hgg.), *Dalla storiografia ellenistica alla storiografia tardoantica: aspetti, problemi, prospettive. Atti del convegno internazionale di studi (Roma, 23–25 ottobre 2008)*, Soveria Mannelli 2010, 239–263, bes. 261f.).

23. Zu diesen verschiedenen Formen von ideeller Autorität, die sich in der Spätantike entwickelt und fortan eine nicht zu unterschätzende Rolle in der Realpolitik spielten, s. C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity*, Berkeley 2005, 16–152.

der apostolischen Zeit (*Mar Mari Legende*, Endredaktion der *Addailegende* u. a.) oder aus dem „heroischen Zeitalter“ der großen Märtyrer und Lehrer der Orthodoxie²⁴ stammende Schriften ausgeben. Es ist gerade im Kontext dieser versteckt konfessionellen Hagiographie, die jedoch in einer sehr direkten Weise den Erfordernissen der historischen Situation entsprach, dass auch die EV, wie zu sehen sein wird, auf ihre konkreten Aussageintentionen hin durchsichtig gemacht werden kann: Erst vor dem Hintergrund des Edessa des frühen 6. Jh.s wird sichtbar, warum die Vita des 373 entschlafenen Ephraem ausgerechnet dann und dort geschrieben werden musste.

24 So einige der sog. persischen Märtyrerakten auf der ostsyrischen Seite (s. z. B., *The History of the Holy Mar Ma'in with a Guide to the Persian Martyr Acts*, Ed., Übers. u. Einl. v. S. Brock, Piscataway, N.J. 2008, 78f.).

Ephraem der Syrer und Basilios der Große

1 Warum Basilios von Caesarea Protagonist der EV wurde

Besonders spürbar machen sich die Anspielungen der EV auf den miaphysitisch-chalkedonischen Konfessionskampf, der das Edessa des 6. Jh.s durchdrang, und damit das kirchenpolitische Engagement des Vita-Autors in denjenigen Szenen bzw. Erzählungen, in denen es um die Legende von der Reise Ephraems nach Caesarea in Kappadokien, seiner dortigen Begegnung mit Basilios dem Großen und der bleibenden Verbundenheit zwischen den beiden Heiligen geht.¹

Am Anfang der Erzählung steht der große Ruf von Basilios' Taten, welcher Edessa und auch Ephraem erreicht, der damals als Einsiedler in nächster Nähe zur Stadt lebt. Ephraem verlangt es danach, Basilios zu sehen; angespornt durch eine Vision von einer Feuersäule, die die Heiligkeit des Bischofs von Caesarea versinnbildlicht, reist Ephraem ab, in Begleitung eines Mitmönchs und Dolmetschers, den er in Ermangelung von Griechischkenntnissen braucht.² Hier schiebt der Autor unvermittelt einen achtjährigen Aufenthalt Ephraems

1 Auch diese Geschichte hat eine ursprünglich griechischsprachige Quelle, eine späte Vita des Basilios von Caesarea, die fälschlich dem Freund des Basilios Amphilochios von Ikonion zugeschrieben wurde (s. w. u.). Es besteht kaum Zweifel, dass eine solche Begegnung nie stattfand (für die einschlägigen Argumente s. A. Vööbus, *History of asceticism in the syrian orient*, Bd. 2, Louvain 1960, 88–89 mit Anm. 29). Die einzige mögliche Verbindungslinie zwischen den zwei Kirchenvätern liegt im Bereich der Theologie: Es ist wahrscheinlich, dass Ephraem von der Trinitätslehre seines leicht jüngeren Zeitgenossen Basilios indirekt beeinflusst worden ist. Während Edmund Beck dafür hielt, dass es so gut wie keine theologischen Kontakte zwischen Ephraem und den Kappadokiern (bzw. Beeinflussung Ephraems durch diese) gegeben hat, hat sich Sidney Griffith dagegen für eine – mindestens elementare – Beeinflussung Ephraems durch die Trinitätslehre der Kappadokier ausgesprochen (vgl. E. Beck, *Ephraems Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme* (CSCO Subs. 62), Louvain 1981, 117 ff., bes. 118, und Griffith, *Images of Ephrem*, 24; Ders., A Spiritual Father for the Whole Church: the Universal Appeal of St. Ephraem the Syrian, in: *Hugoye* 1:2, 197–220, 210 f.; U. Possekkel, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian* (CSCO Subs. 102), Louvain 1999, 92 ff. und S. Brock, Ephrem's Letter to Publius, in: *LM* 89 (1976), 261–305, hier: 266). Gemeinsamkeiten zwischen Ephraem und Gregor von Nyssa hat Sebastian Brock herausgestellt, ohne daraus auf eine direkte Beeinflussung zu schließen (Brock, *The Luminous Eye*, 145 ff.).

2 *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, ed. Joseph P. Amar (CSCO Syr. 242), Louvain 2011 (fortan = EV), cap. 20–21, 39–40.

in Ägypten ein;³ erst danach kommt Ephraem mit seinem Dolmetscher endlich in Caesarea an.⁴ Am Tag darauf begibt er sich in die Bischofskirche, wo Basilios den Gottesdienst halten wird. Als der Asket Ephraem nun Basilios sieht, wie er, umgeben von einer großen Klerikergefolschaft, in einem prächtigen, weißen liturgischen Ornat auftritt, zweifelt er seine Heiligkeit an: Die lange Reise sei umsonst gemacht, sagt er seinem Begleiter. Sobald aber Basilios nach der Schriftlesung zu predigen beginnt, wird Ephraem geoffenbart, dass der Heilige Geist durch Basilios spricht, und jeder Zweifel verschwindet. Nach dem Abschluss des Gottesdienstes kommt es endlich zur Begegnung der beiden Protagonisten. Die mit Wundern gespickte Szene dieser Begegnung wird ausführlich geschildert.⁵

Die persönliche Beziehung zwischen Basilios und Ephraem, die bei dieser Begegnung und während des mehrtägigen Aufenthalts Ephraems bei Basilios in Caesarea geknüpft wird, wird vom Autor im weiteren Verlauf der Vita mehrfach aufgegriffen. Unmittelbar auf Ephraems Abreise nach Edessa hin führt Basilios in der Kirche von Caesarea eine liturgische und eine dogmatische „Neuerung“ ein, welche er beide von Ephraem übernommen haben soll;⁶ und er teilt den Klerikern seiner Gefolgschaft mit, dass er zwei Engel links und rechts von Ephraem stehen sah, als Letzterer in der Kirche von Caesarea stand.⁷ In späterer Zeit versucht der Erzbischof von Caesarea vergeblich, Ephraem zum Bischof von Edessa zu weihen;⁸ und kurz vor seinem Tod schickt Basilios eine reumütige sündige Frau zu Ephraem, damit sie durch dessen Fürbitte die Vergabe ihrer Sünde erlange, die Basilios nicht hatte erwirken können.⁹ Ephraem betrauert Basilios' Tod und schreibt Memre über sein Leben.¹⁰

Alle Abschnitte zusammen, in denen Basilios neben Ephraem der zweite Hauptdarsteller ist, machen einen sehr beträchtlichen Teil des Gesamtumfangs der Vita aus. Bereits dieses Verhältnis verlangt nach einer Erklärung. Warum sollte die Vita eines großen Heiligen von der Gestalt eines anderen großen Heiligen derart in Anspruch genommen werden, zumal die beiden miteinander in der Realität nie in Kontakt gestanden hatten? Welche Intention steckt dahinter?

3 Ebd., cap. 21–25, 40–49.

4 Ebd., cap. 25, 50–60.

5 Ebd.

6 Ebd., cap. 26–27, 61–63.

7 Ebd., cap. 28, 64.

8 Ebd., cap. 34, 80–82.

9 Ebd., cap. 39, 91–94.

10 Ebd., cap. 40, 95.

Da die Legende von der Begegnung zwischen Ephraem und Basilios keine originelle Erfindung des Vita-Autors, sondern eine Entlehnung aus einer älteren, ursprünglich griechischen Quelle, der ps-amphilochischen Basiliosvita, darstellt, so ist zur Beantwortung der Frage nach der Intention dieser Legende in der EV eine präliminarische Beleuchtung der Entstehung und Entwicklung dieser Basilios-Ephraem-Legende bis zur EV erforderlich. Diese wird in der Tat deutlich werden lassen, dass die Basilios-Ephraem-Legende bereits vor der EV von Motiven vorangetrieben wurde, die mit denjenigen des Vita-Autors eng verwandt sind und sie sehr weitgehend erklären.

2 Zur Entwicklung der Basilios-Ephraem-Legende bis zur EV

Diese Verbindung zwischen Basilios dem Großen und Ephraem dem Syrer erscheint zum ersten Mal (wie mehrere weitere hagiographische „Informationen“) bei Sozomenos, fällt aber bei ihm recht vage und knapp aus. Alles, was er zu berichten weiß, ist dass „selbst Basilios, der danach Bischof der Metropole der Kappadokier wurde, den Mann [*sc. Ephraem*] hochachtete und seine Bildung bewunderte“.¹¹ Hier ist freilich nicht von einer persönlichen Beziehung oder auch nur Begegnung die Rede; Basilios hätte Ephraem auch nur anhand seiner Werke bewundert haben können, von denen Sozomenos behauptet, man hätte bereits zu Lebzeiten ihres Autors mit ihrer Übersetzung ins Griechische angefangen.¹² Der unmittelbar auf den soeben zitierten Satz folgende Kommentar des Sozomenos legt eine solche rein literarische Bewunderung nahe: „mir scheint es, dass Ephraem zu Recht von allen damals wegen ihrer Schriften bewunderten Griechen gemeinsam das [*gute*] Zeugnis erhalten hat, das durch des Basilios, der zugegebenermaßen gelehrter als alle seine Zeitgenossen war, Stimme formuliert wurde“. Es geht v. a. um λόγοι.¹³

Dieser Kommentar des Sozomenos macht die repräsentative Funktion v. a. des Basilios von Caesarea explizit: Durch ihn, den größten griechischsprachigen kirchlichen Autor und Gelehrten seiner Zeit, sei die Bewunderung aller

11 Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* 3.16,3, S. 128: ἀμέλει τοι καὶ Βασίλειος ὁ τὴν Καππαδοκῶν μητρόπολιν μετὰ ταῦτα ἐπισκοπήσας ἡγάσθη τὸν ἄνδρα καὶ τῆς παιδείσεως ἐθαύμασεν.

12 Ebd.

13 Ebd.: μοι δικαίως καταφαίνεται κοινῇ παρὰ τῶν τότε παρ' Ἑλλήσιν ἐπὶ λόγοις θαυματούμενων ταύτην τὴν μαρτυρίαν ἀπενέγκασθαι τὸν Ἐφραίμ διὰ τῆς Βασιλείου φωνῆς ἐξενεχθεῖσαν, ὃς τῶν κατ' αὐτὸν πάντων ἐλλογιμώτερος γεγενῆσθαι συνωμολόγηται. Gleich im nächsten Satz gibt Sozomenos die mythische Zahl der Memre Ephraems an: ἀμφὶ τὰς τριακοσίας μυριάδας ἐπὼν [ἐπὼν steht hier sicherlich für Memre] (ebd., 3.16,4, S. 128).

Gelehrten bzw. hommes des lettres der griechischen Kirche für den Syrer Ephraem zum Ausdruck gekommen.¹⁴

Die ebenfalls repräsentative Rolle Ephraems wird an der Stellung ersichtlich, die dieser Abschnitt über sein Leben und Werk innerhalb der Komposition der Kapitel 3,14–17 der Kirchengeschichte des Sozomenos einnimmt. In diesen Kapiteln blickt Sozomenos auf die „goldene Zeit“ Konstantins und seiner Söhne zurück, als die Bischöfe makellos, das Kirchenvolk fromm, die Asketen Wundertäter und die Kaiser der Kirche Schutz und Hilfe gewesen seien.¹⁵ Im Zentrum steht dabei der Lobpreis, entfaltet in einer tour de force durch das gesamte imperium romanum, der größten kirchlichen Schriftsteller jenes „goldenen Zeitalters“, die in jedem Land bzw. Kulturkreis „wegen ihrer Tüchtigkeit in auf ihrer Muttersprache verfassten Schriften herausstachen“¹⁶. Der Abschnitt über Ephraem ist bei weitem der längste: Der zweitgrößte Eintrag, der Didymos dem Blinden als Vertreter Ägyptens gewidmet ist,¹⁷ beträgt ca. ein Viertel der Länge des Ephraem-Abschnitts. Sozomenos, der aus Gaza stammte und einen „palästinensisch-aramäischen“ Hintergrund hatte¹⁸, war – bei allem (sprachlichen, kulturellen, räumlichen) Abstand zu Osrhoene – doch eine Art Landsmann Ephraems,¹⁹ und ist offensichtlich stolz auf ihn.

Als Vertreter des Syrertums erfährt also Ephraem die kollektive Bewunderung, die ihm Basilios der Große, stellvertretend für alle damaligen Autoren griechischer Sprache, gezollt haben soll. Ein Syrer ohne „griechische Bildung“ (ἐλληνικὴ παιδεία)²⁰ – dies unterstreicht Sozomenos mehrfach – steht auf

14 Vgl. A. de Halleux, Saint Éphrem le Syrien, in: *RTL* 14 (1983), 328–355, bes. 332.

15 Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* 3,17,1–2, S. 131.

16 Ebd., 3,15,6, S. 126: ἐπὶ ἀρετῇ πατρῶων λόγων διέπρεπον.

17 Ebd., 3,15,1–5, S. 125 f.

18 Sein griechischer Name, unter dem er bekannt ist, ist eine Lehnprägung nach dem ursprünglichen Σαλαμάνης, i.e. Schalman (s. H.J.W. Drijvers/J.F. Healey, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene. Texts, Translations and Commentary* (HdO 1/42), Leiden 1999, 55).

19 Vgl. D. Taylor, St. Ephraim's Influence on the Greeks, in *Hugoye* 1 (1998), 185–196, hier 191 f.

20 Nach der Untersuchung von Ute Possekkel steht fest, dass Ephraem, trotz seiner Unkenntnis des Griechischen, mit den philosophischen Strömungen, die damals in der griechisch-römischen Welt vorherrschten, doch vertraut war (s. Possekkel, *Evidence of Greek Philosophical Concepts*, 230 ff.); allerdings ist Sozomenos insofern Recht zu geben, als Ephraem tatsächlich nicht zu jener graeco-syrischen Mischkultur gehörte, die sich v.a. in der Oberschicht der edessenischen Gesellschaft sowie weiterer syrischer Städte etabliert hatte (vgl. S. Brock, From Antagonism to Assimilation – Syriac Attitudes to Greek Learning, in: N.G. Garsoian u.a. (Hgg.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the formative period*, Washington 1982, 17–34, hier: 19).

Augenhöhe mit den höchsten Spitzen der griechischen kirchlichen Literatur seiner Zeit.²¹ Dies soll die angebliche Bewunderung des Basilios für Ephraem besagen.

Diese repräsentative Funktion der beiden Heiligen schwingt in allen späteren Variationen der legendarischen Verbindung zwischen Basilios und Ephraem deutlich vernehmbar mit, und tritt manchmal in den Vordergrund. Es ist signifikant, dass besagte Funktion bereits im ältesten erhaltenen Zeugnis für den Kern dieser Legende bei Sozomenos – auch wenn seine Notiz wie gesehen noch nicht die Begegnungsgeschichte bezeugt – explizit gemacht wird.

Aber auch dieser Kern der Legende ist keine freie Improvisation des Sozomenos (bzw. seiner Quelle): Die Ursprünge könnten in zwei viel-kommentierten Passagen aus Basilios' *De spiritu sancto* bzw. *In Hexaemeron* liegen, in welchen Basilios sich auf einen nicht genannten Syrer als Garanten für zwei bedeutende, von ihm unterstützte „Neuerungen“, eine liturgische und eine exegetische, beruft²² – diesen anonymen syrischen Garanten hat man dann in späterer

21 Sozomenos urteilt sogar, dass was den Stil angeht, Ephraem auch die besten griechischen Autoren übertreffe: εὐκολίᾳ δὲ καὶ λαμπρότητι λόγου καὶ τῷ πυκνῷ καὶ σῶφρονι τῶν νοημάτων ὑπερβαλέσθαι τοὺς παρ' Ἑλλήσιν εὐδοκιμωτάτους συγγραφέας (*Historia Ecclesiastica*, 3.16.1, S. 127); dieses Urteil des Sozomenos zeigt, dass er wohl (halb-)echte Schriften Ephraems gekannt haben muß – und einen geübten literarischen Geschmack. Die stilistischen Qualitäten, die er Ephraem zuschreibt, sind in der Tat sachgemäß: εὐκολία, anstelle der in der griechischen Literatur seiner Zeit üblichen καρυκεία, der überlangen, komplex aufgebauten Periode; πυκνὸν καὶ σῶφρον τῶν νοημάτων, in seiner eigenen Art, Gedanken in bildhafte Symbole zu verdichten, und sich zugleich nicht von der vielfältigen Dynamik der Bildersymbolik zur Willkür verleiten zu lassen, sondern dieser seine tiefsinnige, „konservativ“-kirchliche Frömmigkeit aufzuprägen. Der Nachweis dieser stilistischen Überlegenheit liege nach Sozomenos darin, dass während auch die besten griechischen Schriftsteller, einmal in eine andere Sprache übersetzt, ihre Reize einbüßen, Ephraem ἀλλὰ καὶ Ἑλλην ἀναγινωσκόμενος ἐπίσης τῷ Σύρος εἶναι θαυμάζεται (ebd., 3.16.2–3, S. 127 f.).

22 In *De spiritu sancto* verteidigt Basilios seine Einführung der parataktischen Doxologie „Herrlichkeit dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist“ (δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι), anstelle der älteren üblichen Formulierungen (μετὰ τοῦ Υἱοῦ σὺν τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ ... διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, *De Spiritu Sancto* 1.3, ed. B. Pruche (SC 17), Paris 1968, 256), in die Liturgie von Caesarea durch das Zeugnis eines Mesopotamiers, dass in der dortigen Liturgie die Doxologie ebenfalls parataktisch sei. Ein Syrer soll auch Basilios beigebracht haben, dass das Verb ἐπεφέρετο aus Gen. 1,2 – gemäß dem hebräischen Original – eigentlich „brütete“ bedeuten soll: Der Geist Gottes brütet und befruchtet somit die Natur des Wassers, „nach dem Vorbild des brütenden Vogels“ (*Hexaemeron* 11.6, ed. S. Giet (SC 26), Paris 1949, 168: κατὰ τὴν εἰκόνα τῆς ἐπωαζούσης ὄρνιθος); zu dieser Interpretation des Basilios und ihren vielfältigen Hintergründen, s. J. Loopstra, *The Trouble with ἐπιφέρετο*: Basil's *Hexaemeron* 2.6 in Context, in: *OCP* 76 (2010), 145–160.

denden Argumente gegen die Historizität einer Ephraem-Basilios-Begegnung: Severos konjiziert die Begegnung, besitzt also keine positive Information darüber.²⁵

In diesen knappen Sätzen bei Sozomenos und Severos ist sozusagen der Traditionskeim enthalten, aus dem im späten 5./6. Jahrhundert eine längere Erzählung wachsen sollte, wie wir sie beim Ps-Amphilochios und dann in der syrischen EV wiederfinden. Diese Erzählung – oder der Traditionskeim dahinter – wurde in einer Reihe von pseudepigraphen, griechischsprachigen Texten rezipiert, die zumeist das Leben und die Tugenden Ephraems oder des Basilios zum Hauptthema haben, und dabei die legendarische Verbindung zwischen beiden Heiligen weiter fortschreiben, um Absichten zu dienen, die mit denen des Autors der EV, wie zu sehen sein wird, eng verwandt sind.

a) *Von der pseudo-amphilochischen Basiliosvita zur syrischen EV*

Die umfangreichen Basilios-Partien der syrischen EV hat ihr Autor, wie in der Forschung längst bekannt,²⁶ zum großen Teil aus einer Quelle übernommen, die uns in einer wohl späteren Redaktion erhalten ist, namentlich der fälschlich Amphilochios von Ikonion zugeschriebene Schrift *In vitam et miracula sancti*

25 Hätte Severos eine solche positive Information gehabt, so wäre es nicht zu erklären, warum in seinen beiden erhaltenen Homilien über den Hl. Basilios (*Homélie 84 sur Basile le Grand et sur Grégoire le Théologien*, PO 23, M. Brière, Paris 1932, 7–24 und Homélie 116, PO 26, M. Brière, Paris 1945–1950, 325–338) kein Bezug auf eine Begegnung mit Ephraem genommen wird; der Patriarch von Antiochia hätte allen Grund, den großen Kirchenvater mit dem wohl berühmtesten Heiligen seines Patriarchats zu verknüpfen (s. A. Vööbus, *History of asceticism in the syrian orient* 11, 89 mit Anm. 29). Diese falsche Identifizierung muss in späteren Jahrhunderten – v.a. mittels unserer EV, die sie groß entfaltet – breit bekannt gewesen sein: In einem ins 9. Jh. datierten syrischen Kurzkomentar bzw. Glossar zu Ausschnitten aus dem *Adversus Eunomium* und (mehrheitlich) dem *De spiritu sancto*, erklärt der anonyme Autor, dass der sprachkundige Mann aus Mesopotamien, auf den sich Basilios in DSS 29 beruft, Ephraem sei (s. D. Taylor (ed.), *The Syriac Version of the De Spiritu Sancto by Basil of Caesarea* (CSCO Syr. 228), Louvain 1999, S. xxxi). Bar Ebraya hat diese Identifizierung, die er als gängig ansah, angezweifelt, da „der heilige Ephraem in seinem literarischen Kommentar zur Genesis ... [sagt], dass der hier erwähnte Geist nicht der Heilige Geist, sondern der geschaffene Wind ist“ (*Le candélabre des sanctuaires* 2, PO 22, ed. L. Bakos, Paris 1930 595 ff.); d.h., Ephraem hat eine Interpretation vertreten, die von derjenigen des Basilios, die ihm schon bekannt war, deutlich abwich. Aus diesem Grund wurde die Identifizierung Ephraems mit dem anonymen Syrer auch von der modernen Forschung zurückgewiesen (vgl. A. Guillaumont, *Genèse 1,1–2 selon les commentateurs syriaques*, in: *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, 115–131, hierzu: 127 f.).

26 S. z. B. Outtier, *Saint Éphrem d'après ses biographies*, 279.

patris nostri Basilii. Der Vita-Autor hat jedoch auch einige Ephraem-Basilios-Episoden, durch seine Vorlage inspiriert, selbst erfunden und komponiert.

Aus dieser ps-amphilochischen Basiliosvita stammt zum größten Teil die Geschichte von der Begegnung Ephraems mit Basilios in Caesarea und die Geschichte von der reumütigen Sünderin und der Vergebung ihrer Sünden dank der Fürbitte des Basilios – und (in der syrischen Version!) Ephraems. Diese zwei Kurzerzählungen sind in syrischer Übersetzung in der Handschrift British Library Add 17.272 (12 Jh.) erhalten;²⁷ diese Übersetzung wird auch der Autor unserer Vita, der, wie gesagt, kein Griechisch las, verwendet haben. Die beiden Kurzerzählungen – jedoch nicht, wie zu sehen sein wird, die ganze ps-amphilochische Basiliosvita in ihrer Endredaktion – sind irgendwann im Lauf des 5. Jh.s auf Griechisch geschrieben worden;²⁸ damit ist ihre Entstehung von ihrer Übersetzung und Einarbeitung in die syrische EV zeitlich nicht weit entfernt, und dasselbe gilt, wie noch zu zeigen sein wird, von der geographischen Entfernung zwischen den respektiven Entstehungsorten. Auch deswegen erweist sich die ps-amphilochische Basiliosvita – bzw. die beiden Ephraem-Basilios-Erzählungen in ihr – als adäquater Ausgangspunkt zur Untersuchung der kirchenpolitischen Kontexte des Autors der syrischen EV und damit zur Beleuchtung seiner Intentionen.

Nun ist diese ps-amphilochische Vita, wie bereits ihr erster Editor François Combefis gesehen hat,²⁹ nicht aus einem Guss, sondern stellt eine locker verbundene, durch eine Kindheits- und eine Entschlafungsgeschichte eingerahmte Reihe von Wundererzählungen dar. Dieser Legendenzyklus zerfällt in mindestens zwei Blöcke. Der erste ist v.a. dadurch gekennzeichnet, dass Basilios stets in Begleitung eines von keiner weiteren biographischen Quelle

27 Für eine Edition s. A. Muraviev, Early Syriac Version of the Encounter of Basil of Caesarea and Ephrem the Syrian (Russisch), in: *Journal of Ancient History* 4/295 (2015), 22–43 (zur syrischen Übersetzung des Ps-Amphilochios vgl. F. Nau, Les vies syriaques de saint Basile (appendice), in: *ROC* 18 (1913), 248–251; und A. Mouraviev, La partie syriaque du dossier hagiographique de Saint Basile, in: *Symposium Syriacum VII*, ed. R. Lavenant (OCA 256), Rom 1998, 203–210).

28 S. w. u.

29 In seiner editio princeps hat François Combefis für eine teilweise Echtheit von Abschnitten der Schrift argumentiert (s. F. Combefis, Einleitung in: *Sanctorum Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis, et Andraeae Cretensis opera omnia quae supersunt*, ed. F. Combefis, Paris 1644, 256–282). Seine These ist später zurückgewiesen und die ps-amphilochische Schrift wegen ihres teils märchenhaften Stils als historische Quelle abgewertet worden (s. F. Baert, Appendix de vita S. Basilii apocrypha et s. Amphilochio Episcopo Iconiensi perperam imputata – anotata et caensurae F.B., in: *Acta Sanctorum Junii*, Bd. 2, Antwerp 1698, 936–957, bes. 941 f. und 944 ff.).

bezeugten Euboulos steht. Ursprünglich sein heidnischer Lehrer in Athen, soll dieser mit Basilios eng befreundet und von diesem zum Christentum bekehrt worden sein; zusammen mit Basilios verlässt er Athen und folgt diesem auf einer Pilgerreise nach Jerusalem und dann nach Caesarea. Der zweite Block ist dadurch gekennzeichnet, dass der Autor (bzw. Redaktor) sich wiederholt auf Helladios, den Nachfolger des Basilios auf dem Metropolitensstuhl von Caesarea, als seinen Zeugen beruft:³⁰ Er leitet jede neue Geschichte mit der Behauptung ein, er hätte Folgendes von Helladios gehört, und überlässt sogleich diesem das Wort, der dann die Geschichten – oft als (vorgeblicher) Augenzeuge – in erster Person erzählt. Die beiden Ephraem-Episoden scheinen jedoch keinem der beiden Blöcke zuzugehören. Die erste, welche von Ephraems Besuch und seiner Begegnung mit Basilios in Caesarea handelt, setzt unmittelbar nach dem Ende einer kurzen Wundergeschichte ein, die explizit Helladios in den Mund gelegt wird („auch dies erzählte mir der vorhin genannte berühmte Mann, Helladios“);³¹ die Ephraem-Basilios-Geschichte wird aber anders eingeleitet und auf ihre Wahrhaftigkeit hin beglaubigt:

Brüder, eine Erzählung will ich vortragen. Ich meine, [*eine Erzählung*] von Basilios dem Großen und ruhmreichen, und von Ephraem dem Syrer; und was unseren Vater [*sc. Basilios*] angeht, habe ich es gesehen, was den heiligen und wunderbaren Ephraem angeht, habe ich es von seinem [*sc. des Basilios*] lügenlosen Mund gehört.³²

Hier spricht nicht Helladios, denn dieser spricht die Leser niemals direkt an (auch wenn er in erster Person erzählt), da er ja – so die durchgehende Regie – die Basilios-Geschichten dem Autor der ps-amphilochischen Vita persönlich mitteilt, und Letzterer den Lesern die Erzählungen übermittelt. Außerdem wird die Augenzeugenschaft des Helladios bei Ps-Amphilochios nie, wie im obigen Abschnitt, explizit behauptet, sondern stets als selbstverständlich vor-

30 Vgl. J. Wortley, The pseudo-Amphilochian Vita Basilii. An apocryphal life of Saint Basil the Great, in: *Florilegium* 2 (1980), 217–239, hier: 219; die Unterscheidung zwischen den beiden Blöcken geht auf François Combefis zurück.

31 Pseudo-Amphilochios von Ikonion, *In vitam et miracula sancti patris nostri Basilii*, ed. François Combefis, *Sanctorum Patrum Amphilochii Iconiensis ... opera omnia quae supersunt*, Paris 1644, 155–225 (fortan: Vita Basilii), hier: 197: Δηγήσατο δέ μοι καὶ τοῦτο ὁ προρρηθεὶς αἰδῖμος ἀνὴρ Ἑλλάδιος.

32 Ebd., 202: Ἀδελφοί, διήγησιν βούλομαι ποιήσασθαι. φημί δὴ, Βασιλείου τοῦ μεγάλου καὶ αἰδῖμου, καὶ Ἐφραίμ τοῦ Σύρου· καὶ τὰ μὲν τοῦ πατρὸς ἡμῶν, θεασάμενος· τὰ δὲ τοῦ ἁγίου καὶ θεσπεσίου Ἐφραίμ, ἐκ τοῦ ἁψευδοῦς αὐτοῦ στόματος ἀκούσας.

ausgesetzt. Als Gewährsmann des Autors bzw. Redaktors beteuert der fiktive Helladios weder selber seine Glaubwürdigkeit (diese würde durch eine solche Beteuerung eher reduziert) noch beruft er sich auf weitere Garanten. Der Erzähler ist hier der Redaktor, der ja gemäß seinem Proömium, in dem der fiktive Entstehungszusammenhang inszeniert wird, Basilios selbst erlebt haben und nicht allzu lange Zeit nach dessen Entschlafung schreiben soll.³³

Aber auch die zweite Ephraem-Geschichte, die von der Vergebung der reumütigen Sünderin,³⁴ wird mit einem Satz eingeleitet, der sie von der unmittelbar vorangehenden Erzählung (ein Wunder des Basilios zugunsten seines Bruders Petros) abhebt: „In den Jahren des heiligsten und seligsten Erzbischofs Basilios, des Erben des Reichs Christi; des auserwählten Rüstzeugs ...“.³⁵ Da der Name des Basilios zuletzt bereits im allerletzten Satz der vorangehenden Erzählung, nur ein paar Zeilen weiter oben, gefallen war, ist eine solche Einleitung hier, mitten in der Basilios-Vita, völlig überflüssig; anscheinend handelt es sich also dabei um die Einleitung einer ursprünglich selbständig entstandenen Kurzgeschichte, die hier nachträglich eingeschoben wurde.

Wie die beiden Ephraem-Geschichten exemplarisch zeigen, ist also in die (edierte Redaktion der) ps-amphilochischen Basiliosvita, neben dem Euboulos- und dem Helladios-Block, auch eine Anzahl einzelner, ursprünglich selbständiger Wundererzählungen eingeflossen, und all dieses Material wurde, wie das Vorwort des Autors bzw. Endredaktors deutlich macht, mindestens einer, wahrscheinlich jedoch mehreren Redaktionen unterzogen.

33 Ebd., 156.

34 Ebd., 215–220 (vgl. EV cap. 39, 91–94): Eine sündige Frau kommt zu Basilios mit einem versiegelten Blatt, auf dem sie ihre Sünden geschrieben hat, und bittet ihn, sie durch sein Gebet auszulöschen; nachdem Basilios dafür gebetet hat, stellt die Frau fest, dass ihre Sünden aus dem Blatt radiert sind, mit Ausnahme einer einzigen Sünde, die ihre größte und schwerste ist. Sie gerät in Verzweiflung, Basilios schickt sie aber gleich in die Wüste zu Ephraem: Er werde Gott gnädig gegen sie stimmen, sagt der Bischof der Frau. Ephraem aber weigert sich und schickt sie nach Caesarea zurück; sie solle sich beeilen, um dort vor dem Hinscheiden des Basilios anzukommen. Im Moment ihrer Ankunft trifft sie aber auf den Trauerzug für Basilios, und bricht in bittere Tränen aus. Dabei greift ein neugieriger Kleriker auf das Blatt – stellt aber fest, dass es völlig leer ist: Auch diese Sünde ist durch die Gebete des entschlafenen Basilios ausgelöscht.

35 Ebd., 215 (Combefis setzt diese Zeile in eckigen Klammern): 'Εν τοῖς χρόνοις τοῦ ἀγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου Βασιλείου, τοῦ κληρονόμου τῆς τοῦ Χριστοῦ βασιλείας· τοῦ σκεύους τῆς ἐκλογῆς ...

b) *Zeit, Ort und Zusammenhang der Entstehung der pseudo-amphilochischen Ephraem-Erzählung*

Die ps-amphilochische Vita ist besonders populär geworden. Sie ist in 212 Handschriften bezeugt, was auf eine sehr weite Verbreitung hinweist, wenn man bedenkt, dass etwa die *Laudatio* des Gregorios Presbyteros auf Gregor von Nazianz in 122 Handschriften überliefert ist, und selbst emblematische Werke wie die *Vita Antonii* und die *Apophthegmata Patrum* (Collectio Alphabetica) von nicht mehr als 156 und 68 Codices respektive bezeugt werden. Das Werk wurde früh ins Lateinische übersetzt; über diese Übersetzung erreichte es Aelfric den Grammatiker und diente ihm als Vorlage für eine altenglische Vita des Basilios des Großen, in der Ephraem einen nicht geringen Platz einnimmt.³⁶ Außer der bereits erwähnten, nur fragmentarisch erhaltenen syrischen (Teil-)Übersetzung³⁷ existiert eine arabische (Teil-)Ver-

36 S. G. Corona (ed.), *Aelfric's Life of Saint Basil the Great: Background and Context*, Woodbridge 2006, 179–183 und 186.

37 S. O. Rousseau, La rencontre de Saint Ephrem et de Saint Basile (1. Teil), in: *OrSyr* 2 (1957), 261–283, hier: 264 ff. Der Name des Amphilochios von Ikonion ist auch mit einer weiteren hagiographischen Schrift zu Basilios von Caesarea verbunden: Eine syrische Lobrede an Basilios (s. v. u.), die sehr arm an Handlung und entsprechend reich an Lobpreisungen des Heiligen ist, wurde ebenfalls fälschlich Amphilochios unterschoben (der syrische Text in: *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace*, ed. P. Bedjan, Bd. VI, 297–335 und – zum zweiten Mal ediert durch K.V. Zetterstéen, der die Edition Bedjans nicht wahrgenommen hatte – in: *Festschrift Eduard Sachau*, Berlin 1915, 223–247; für eine deutsche Übersetzung s. *Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilios von Cäsarea*, übersetzt von K.V. Zetterstéen, in: *OC* 31/33, 1934, 67–98). Amphilochios von Ikonion ist ferner, ebenfalls fälschlich, auch eine syrische Vita des Athanasios von Alexandria zugeschrieben worden (s. A. Vööbus, Entdeckung einer unbekannten Biographie des Athanasios von Alexandrien. Eine angeblich von Amphilochius von Iconium verfasste Vita, *BZ* 71 (1978) 36–40; vgl. M.J. Hollerich, The Sources of Ps-Amphilochius' Vita Athanasii, in: *v Symposium Syriacum 1988* (OCA 236), Rom 1990, 273–283), die zwar nahezu vollständig aus Material zusammengestellt ist, das griechischen Quellen entstammt (vor allem Sokrates und Theodoret, punktuell auch Palladios und Sozomenos), als Ganzes aber keine – jedenfalls keine erhaltene – griechische Vorlage hat, so dass es überhaupt nicht sicher ist, ob sie eine Übersetzung aus dem Griechischen ist oder nicht. Offenbar hat der Name des Amphilochios als eines glaubwürdigen, altehrwürdigen Gewährsmannes, der in zeitlicher und räumlicher Nähe zu jenen großen Kirchenvätern des 4. Jh.s gelebt hatte, syrische Hagiographen inspiriert. Als Entstehungskontext dieser syrischen Athanasios-Vita schlägt Hollerich, der ihre Quellen identifiziert hat, syrische miaphysitische Kreise vor, denen v. a. die Identifizierung mit dem archetypischen Bischof von Alexandria wichtig war: Denn Athanasios hatte seinerzeit, ganz wie jetzt die Miaphysiten, die Orthodoxie gegen einen Kaiser wie Konstantin verteidigt (Hollerich, *The Sources of Ps-Amphilochius' Vita Athanasii*, 283: „We know how

sion,³⁸ und auch in der armenischen Chronik *Buzandaran Patmut'iwnk'* ist der Einfluss der ps-amphilochischen Vita auszumachen.³⁹

Die ältesten unter den datierten (griechischen) Handschriften, die diese Schrift überliefern, stammen aus dem 10. Jh. Dieser terminus ante quem ist auch der einzig sichere Anhaltspunkt für deren „Datierung“ bzw. grobe zeitliche Einordnung. Freilich könnte die Schrift auch viel älter sein, doch trägt auch die lateinische Übersetzung bzw. deren Rezeption nicht dazu bei, besagten terminus ante nach unten zu korrigieren. Obwohl die Frage nach dem Autor und dem Datum der lateinischen Übersetzung letztlich ebenfalls offen bleibt,⁴⁰

much the Monophysites desired to sanction their Christology with the doctrinal authority of the venerated father of Nicaea. Perhaps his life was also regarded as a fertile inspiration for a later generation of Christians, hounded for their faith by a hostile imperial authority, just as he had been [...] For the Monophysites, *παρρησία* on behalf of the true faith was a highly relevant virtue. The image of Athanasius as the righteous witness to the truth, dogged by his enemies – a latter day Job, Moses and Paul rolled up into one, as the epitomizer says in his conclusion – may have played a role in spurring resistance to Constantius' Byzantine successors“). Aus einem ähnlichen Grund (unter anderen) hat man Amphilochios gewählt, um ihm die Lobrede an Basilios unterzuschreiben: Denn auch Amphilochios war dafür bekannt, dass er Theodosios den Großen öffentlich wegen der un-nizänischen Einstellung seines Sohnes und Mitregenten (und späteren Kaisers) Arkadios getadelt hätte (Theodoret von Kyrrhos, *Historia Ecclesiastica* v.16, edd. L. Parmentier/F. Scheidweiler, GCS 44, Berlin 1954, 305; vgl. Hollerich, *The Sources of Ps-Amphilochius' Vita Athanasii*, 274).

38 S. O. Rousseau, *La rencontre de Saint Ephrem et de Saint Basile* (1. Teil), 264.

39 S. *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk')*, Übers. u. Komm. v. N. Garsoïan, Cambridge, Mass. 1989, 364. Insgesamt hat die ps-amphilochische Vita eine Verbreitung genossen und einen Einfluß auf das Basilios-Bild des östlichen wie westlichen Mittelalters ausgeübt, die kaum zu überschätzen sind. Wie John Wortley bemerkt, „for almost a millenium the real Saint Basil was virtually unknown to a large segment of Christendom, and [...] in his stead was honoured a largely fictitious saint of the same name [...] whose supposed deeds rendered him well deserving of the popular acclaim which he widely received“ (Wortley, *The pseudo-Amphilochian Vita Basilii*, 217).

40 Die in der älteren Forschung gängige Annahme, der Übersetzer sei der römische Subdiakon Ursus (9 Jh.) (vgl. PL 73, 294–295; 312–313; für den Text der Übersetzung, s. ebd., Sp. 293–312), kann nicht als gesichert gelten. Anastasius Bibliothecarius († 879) wäre auch ein Kandidat; eine Zusammenarbeit von Ursus und Anastasius ist eine weitere Möglichkeit (s. Wortley, *The pseudo-Amphilochian Vita Basilii*, 222). Allerdings ist wegen der mangelhaften Erfassung der handschriftlichen Überlieferung die Lage bezüglich der lateinischen Übersetzung genauso unklar, wie bei dem griechischen Original. So haben bereits einige von den Bollandisten unternommenen Sondierungen die Existenz dreier verschiedener lateinischer Übersetzungen nahegelegt (BHL 1022–1024), was wiederum die Frage aufwirft, welche dieser Übersetzungen die älteste ist.

liefert eine um die Jahrtausendwende verfasste hagiographische Schrift in Versform, die eine Erzählung aus dem ps-amphilochischen Legendenzyklus rezipiert, die *Historia de conversione desperati adolescentis servi Proterii per Sanctum Basilium*⁴¹ der Nonne Roswitha von Gandersheim, einen klaren terminus ante quem. Ein terminus post quem ist jedoch kaum zu ermitteln; die Erwähnung der drei Enkomien an Basilios (Gregors von Nyssa, Gregors von Nazianz, Ps-Ephraems) im Vorwort, ist hierfür wenig zuträglich, da einerseits die beiden ersteren der drei Lobreden fast zeitgenössisch mit Basilios sind, während auch die dritte recht alt gewesen sein muss, und diese Erwähnung andererseits aus der Feder des „Endredaktors“ stammt, also wohl nichts über das Alter der hier relevanten Ephraem-Erzählung besagt, die dem Autor der EV vorgelegen hatte: Denn es scheint, dass dem EV-Autor die ps-amphilochische Vita noch nicht in ihrer Endredaktion – deren sprachliche Gestalt für eine Datierung der Schrift nicht ins 5.–6., sondern ins 8.–9. Jh.⁴² spricht – zur Verfügung stand.

In der Tat ist der Text (unter Ausnahme des Proömiums und eines Teils des Euboulos-Blocks), und insbesondere der Helladios-Block und die Ephraem-Erzählungen, besonders einfach, volkstümlich formuliert und entbeht der Formen der kirchlichen Eloquenz⁴³ wie sonst kaum ein Text des 6. Jh.s. Mindestens für die sprachliche Ausgestaltung scheint demnach ein Datum in den „dunklen Jahrhunderten“ (7.–8. Jh) des Rückgangs der griechischen Bildung nach den epochalen Umwälzungen des 7. Jh.s (arabische Eroberung, Slaweneinwanderung) viel näher zu liegen.⁴⁴ Diese sprachliche Gestalt könnte das Werk eines Redaktors sein, der eine ihm vorliegende ältere, archaisierende Fassung die-

41 S. PL 173, Paris 1849, Sp. 1109–1116.

42 Vgl. die Datierungen von Wortley, *The pseudo-Amphilochian Vita Basilii*, 219 (spätestens 9. Jh.) und G. Bardy, Basil (Saint), in: *DHGE* 6 (1932), 111–1126, (ins 8. Jh.). B. Outtier hat wiederum – auf Basis eben der Rezeption von Teilen der Schrift durch die EV – eine Datierung der ps-amphilochischen Schrift ins 6. Jh. vorgeschlagen (s. Outtier, *Saint Éphrem d'après ses biographies*, 279).

43 Zu den verschiedenen Stufen des Sprachniveaus s. C. Mango, *Byzantium. The Empire of New Rome*, London 1980, 233 ff., bes. 235 f.

44 Allerdings befindet man sich hinsichtlich der Einleitungsfragen zu dieser Schrift in der wenig komfortablen Situation, dass der Mangel einer kritischen Edition bzw. einer kritischen Erfassung der handschriftlichen Überlieferung die Einordnung dieses Textes besonders erschwert. Da diese Schrift eine Art Sammlung locker zusammengefasster Wundererzählungen (und anderer episodenhafter Erzählungen) ist, beinhalten viele andere Handschriften nicht dieselben (Wunder)geschichten wie die von Combefis benutzte (so etwa die HS D 107 sup. der Bibliotheca Ambrosiana oder die HS 19 der Demotike Bibliothek von Tyrnavos, vgl. pinakes.irht.cnrs.fr).

ses populären Textes intensiv demotisierte, um sie in einer Zeit zugänglich zu machen, als die kirchliche Hochsprache nicht mehr allgemein verständlich war; dies wäre übrigens nicht der einzige Fall einer redaktionellen Demotisierung der ps-amphilochischen Basiliosvita: Es gibt noch spätere Rezensionen, die die ganze Vita noch weiter an die Volkssprache anpassen.⁴⁵ Sicher scheint, dass Anfang des 6. Jh.s eine – gegenüber der heute zugänglichen – ältere Version (mindestens) der beiden Ephraem-Basilios-Geschichten aus der ps-amphilochischen Basiliosvita dem Autor der EV vorgelegen hat; wann aber diese Ephraem-Basilios-Geschichten entstanden sind, lässt sich nicht sagen.

Doch diese Geschichten verraten, obwohl undatierbar, den Ort, an dem sie entstanden sind: Für einen großen Teil der ps-amphilochischen Basiliosvita – das Proömium des Redaktors, den Helladios-Zyklus und die (ihm angehängten) Ephraem-Basilios-Erzählungen – lässt sich in der Tat, wie noch zu sehen sein wird, Kappadokien bzw. Caesarea, eine in der Literaturgeschichte der betroffenen Jahrhunderte stark präsente Stadt,⁴⁶ als Entstehungsort annehmen. Da das Proömium wiederum weitgehende sprachlich-stilistische Gemeinsamkeiten mit dem Großteil des Euboulos-Zyklus aufweist – nämlich ein im Vergleich zur restlichen Vita sichtlich höheres sprachliches Niveau –, kann man mit hoher Wahrscheinlichkeit den selbigen Entstehungsort fürs Ganze der Schrift annehmen.

Das erste Argument für diese Annahme ist, dass der Redaktor dies in seinem Proömium nahezu ausdrücklich sagt: In einer Vorschau auf die großen Taten des Basilios spricht er von der Zeit, als dieser „in der erlauchten Metropole der Caesarener bei uns ankam“.⁴⁷ Aber auch andernorts in der Vita (vor

45 S. die HS British Library Add. 34.554 (vgl. pinakes.irht.cnrs.fr).

46 Zwei Metropoliten von Caesarea, Firmus (5. Jh.), und Andreas (6.–7. Jh.) haben uns erhaltene Schriften hinterlassen, vom Metropoliten Soterichos (6. Jh.), der mindestens einen reichen Briefwechsel hinterließ, ist nichts erhalten; Johannes Grammaticus (6. Jh.), einer der Hauptautoren des Neuchalkedonismus der Zeit Justinians, war allem Anschein nach in Caesarea tätig, Gregorios Presbyteros hat in Caesarea gelebt und dort im ausgehenden 6. Jh. die Vita Gregors von Nazianz verfasst. Das ist für eine byzantinische Provinzhauptstadt jener Zeit beachtlich.

47 S. *Vita Basilii*, 157: ἐπὶ τὴν καθ' ἡμᾶς περιφανῆ τῶν Καισαρέων μητρόπολιν ἔχει. Könnte dies nur ein Versuch des Autors sein, die Pseudepigraphie zu untermauern? Eher nicht, denn der unbekannte Autor identifiziert sich im Text der Vita nirgends als Amphilochios von Ikonion noch macht er gezielt solche Angaben, die eine solche Identifizierung suggerierten, ja im Gegenteil er redet im soeben zitierten Satz von Caesarea so (καθ' ἡμᾶς περιφανῆ τῶν Καισαρέων μητρόπολιν), wie ein Bischof von Ikonion – also einer lykaonischen Stadt – nicht sprechen würde, auch wenn er selber ein Kappadokier wäre wie Amphilochios, so dass es deutlich scheint, dass die falsche Zuschreibung zu Amphilochios von Ikonion nicht auf

dem Auftritt des Helladios als Garanten) wird berichtet, Julian der Abtrünnige „kam (ἦλθεν) zu den Gegenden der Stadt der Caesarener“. ⁴⁸ Bereits das Verb ἦλθεν deutet an, dass der Vorgang vom Standpunkt eines Einwohners von Caesarea oder ihres Umkreises betrachtet wird. Ebenfalls scheint sich die Entstehung der „Grundredaktion“ der Schrift in Kappadokien, wenn nicht in Caesarea, darin zu widerspiegeln, dass ausgerechnet Helladios, Metropolit von Caesarea nach Basilios, als Gewährsmann für die Wunder seines Vorgängers bemüht wird. In den Wundergeschichten, die Helladios wie gesagt in erster Person erzählt, ⁴⁹ wird dann naturgemäß Caesarea mehrmals mit ἡ καθ' ἡμᾶς πόλις (die Stadt bei uns) ⁵⁰ umschrieben. Noch deutlicher zeigt sich die kappadokische Herkunft des Textes in der starken Konzentration des narrativen Interesses auf Caesarea und sein Umland: In der ps-amphilochischen Vita ist Basilios der Große, nach einer kurz gehaltenen Einleitung über seine Jugend, Bildung in Athen und eine legendarische Rückreise über Ägypten und Jerusalem, schnell wieder in seine Heimatstadt angekommen, und die allermeisten Wundergeschichten, die den Inhalt dieser Vita ausmachen, spielen sich in Caesarea und Umgebung, ⁵¹ auch in kleinen Orten unweit der Stadt, ab. Die Vita schließt mit den Worten, Basilios sei hingeschieden „nachdem er jede Irrlehre der Häretiker, wie wilde Tiere, aus seiner Heimat ausgetrieben hatte“. ⁵² Damit aber unterzieht die ps-amphilochische Vita die einmalige Wirkung des Basilios von Caesarea auf die Lehrentwicklung und die Geschichte der Kirche – eine Wirkung, deren reichsweite, und sogar über die Reichsgrenzen hinaus gehende Breite schon in den Basilios-Enkomien des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyssa gefeiert wird ⁵³ – einer massiven, unhistorischen Einschränkung

den ursprünglichen Autor dieser Basiliosvita, sondern eher auf einen späteren Redaktor oder Kopisten zurückgeht.

48 Ebd., 179: ἦλθεν ἐν τοῖς μέρεσι τῆς Καισαρέων πόλεως.

49 Ebd. 197.

50 Ebd. 198; 214.

51 Mit Ausnahme einer Reise nach Konstantinopel, über Nizäa, zwecks einer Konfrontation mit dem arianischen Kaiser Valens (ebd., 206–211), und einer kurzen Reise nach Sebaste zu seinem Bruder Petros (ebd., 214 f.).

52 Ebd., 225: πᾶσαν αἰρετικῶν κακοδοξίαν ὡς ἀγρίους θήρας ἀπελάσας ἐκ τῆς ἐνεγκαμένης αὐτόν.

53 Vgl. etwa Grégoire de Nazianze. *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, Kap. 46–57, ed. F. Boulenger, Paris 1908, S. 152–177; *Encomium of Saint Gregory Bishop of Nyssa on his brother Saint Basil*, Kap 10 und 12, ed. J. Stein, Washington, D.C. 1928, S. 17 f. und 25 f.; bezeichnend ist der Satz des Gregor von Nyssa, dass ὁ τοῦτου [sc. des Basilios] λόγος καὶ τὸ κήρυγμα πᾶσαν μικροῦ δεῖν τὴν οἰκουμένην διέλαβεν, ἐπ' ἴσης τοῖς Παύλου λόγοις παρὰ πάντων καὶ αὐτὸ σπουδαζόμενον (ebd., Kap. 12, S. 26).

auf seine Heimatstadt! Dies ist nicht anders als durch den lokalen Blickwinkel des Redaktors zu erklären.⁵⁴ Die ps-amphilochische Vita scheint die genannten Schriften des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyssa, wo Caesarea nur eine unscheinbare Rolle spielt, insofern zu ergänzen, als sie genau das hagiographische Material anbietet, das die Kirche von Caesarea für Basilios als einen großen Stadtheiligen nötig hatte. In den Basilios-Reden des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyssa fehlte nicht nur das Lokalkolorit, sondern auch die Überhöhung des Basilios als Wundertäter. Die ps-amphilochische Vita, die zum großen Teil aus Wundergeschichten besteht, kam zugleich dem Bedürfnis der Caesarener nach einer sich in Caesarea abspielenden Vita ihres Stadtheiligen, und dem Bedürfnis der volkstümlichen Frömmigkeit überhaupt nach Erzählungen über die Wundertaten des Basilios entgegen, wie die große Verbreitung der Vita zeigt.⁵⁵ Caesarea scheint damit auch der Ort zu sein, wo aus den knappen Angaben oder Konjekturen bei Sozomenos und Severos⁵⁶ die beiden legendarischen Erzählungen unserer EV über die Begegnung und die anhaltende Verbindung zwischen Ephraem und Basilios gewachsen sind.

Doch ist die ps-amphilochische Basiliosvita nicht die einzige Schrift ihrer Zeit und ihres Raums, die Ephraem mit Basilios bzw. den Kappadokiern in Verbindung setzt: Eine solche Verbindung wird auch in einigen weiteren grie-

54 Die Tatsache, dass das *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (10. Jh.), ein Compendium aller im Konstantinopel des 10. Jh.s bekannten und akzeptierten hagiographischen Texte und Traditionen, die ps-amphilochische Vita ignoriert, hat nicht zu bedeuten, dass die Schrift außerhalb des byzantinischen Reiches entstanden sein muss (vgl. Wortley, *The pseudo-Amphilochian Vita Basilii*). Diese Nicht-Rezeption könnte daran liegen, dass die ps-amphilochische Schrift von gebildeten kirchlichen Kreisen nicht gerne gesehen wurde, weil die wirkliche, historische Biographie des Basilios diesen Kreisen zu gut bekannt war: Die Basilios-Enkomien von Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, so autoritativ als Quellen wie nur möglich, waren sehr bekannt und vielgelesen, und die legendarische ps-amphilochische Vita steht auch was die Eckdaten der Lebensgeschichte des Basilios angeht in krassem Widerspruch zu diesen beiden Enkomien. Diese Widersprüche, die die Pseudepigraphie leicht durchschaubar machten, wären Grund genug, die Vita nicht zu rezipieren. Das teils sehr unkultivierte Griechische der Vita war auch keine gute Empfehlung.

55 Die Bedeutsamkeit dieses Textes für eine Rekonstruktion des populären Basilios-Bildes in Byzanz hat Ch. Harrell eingesehen: Wie er unterstreicht, „è dalla Vita e miracoli di San Basilio dello Pseudo-Anfilochio che deriviamo più chiaramente il significato dell' imagine di Basilio e della sua influenza sul monachesimo bizantino“ (Ch. Harrell, *Considerazioni su Basilio nel monachesimo bizantino*, in: E. Baudry, S. Brock, M. Cortesi et alii, *Basilio tra Oriente e Occidente*, Magnano 2001, 129–141, hier: 134).

56 S. w. o., 11 ff.

chischen hagiographischen Texten ersponnen, die ebenfalls im Kappadokien der ausgehenden Spätantike (um das 6. Jh.) entstanden sein müssen.⁵⁷

3 Ephraem mit den Kappadokiern verbinden: Die Pseudepigrapha

a) *Die Gregor von Nyssa zugeschriebene Lobrede an Ephraem*

Unter diesen Hagiographien nimmt die Gregor von Nyssa unterschobene *Lobrede an Ephraem* (EnkEphr), die auf Ephraems Begegnung und Verbindung mit Basilios Bezug nimmt, eine hervorgehobene Stellung in der Entwicklung der hagiographischen Ephraem-Tradition ein: Seinerseits von den früheren Autoren dieser Tradition kaum beeinflusst, ist das EnkEphr die einzige Quelle der mittelbyzantinischen, Symeon Metaphrastes zugeschriebenen Ephraem-Vita, die ihrerseits das spätere byzantinische Ephraem-Bild wie kaum ein anderer hagiographischer Text prägen sollte.⁵⁸

57 Die Wandmalereien von der – höchstwahrscheinlich dem Hl. Basilios geweihten – Tokali Kilise 11 liefern ein weiteres Indiz: Dort gibt es einen Zyklus von Abbildungen mit Szenen der ps-amphilochischen Basiliosvita, darunter auch die Basilios-Ephraem-Begegnung; eine dieser Darstellungen trug sogar als Überschrift den Satz, mit dem bei Ps-Amphilochios der Erzdiakon des Basilios Ephraem zum Erzbischof einlädt: Κύριε Ἐφρέμ καλῇ σε ὁ ἀρχιεπίσκοπος ἵσταιθε ἡς τὸ θυσιαστήριον (sic) (s. G. de Jerphanion, *Histoires de Saint Basile dans les peintures cappadociennes et dans les peintures romaines au moyen âge*, in: *La Voix des Monuments* 1938, 153–173, hier: 157; die Überschrift ist nicht mehr erhalten, vgl. Rousseau, *La rencontre de Saint Ephrem et de Saint Basile* (1. Teil), 270). Diese Wandmalereien werden in die Zeitspanne 940–969 datiert, und sind somit ein frühes Zeugnis der Verbreitung und des hohen Bekanntheitsgrades der ps-amphilochischen Basiliosvita in Kappadokien (s. Harrell, *Considerazioni su Basilio nel monachesimo bizantino*, 134 ff.; vgl. S. Kostof, *Caves of God: Cappadocia and its Churches*, Cambridge, Mass./London 1972, 165 ff.; A. Wharton Epstein, *Tokali Kilise: 10th Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia* (DOS 22), Washington 1986).

58 Der vielleicht charakteristischste Zug des byzantinischen Ephraem-Bildes, die Gabe der Tränen, ist im EnkEphr, das auch in diesem Punkt von der Vita des Metaphrastes reproduziert wurde, fest verankert: vgl. Ps.-Gregor von Nyssa, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὁσίου πατέρα ἡμῶν Ἐφραίμ*, PG 46, 831: ὡς γὰρ πᾶσιν ἀνθρώποις σύμφυτον τὸ ἀναπνεῖν, καὶ ἀεὶ ἐνεργούμενον οὕτως Ἐφραίμ τὸ δακρυῖν und Symeon Metaphrastes (Redaktor), *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἐφραίμ τοῦ Σύρου*, PG 114, Paris 1864, 1254–1256: ἦν δὲ καὶ τὸ δάκρυον ἀπαύστως αὐτῷ τῶν ὀφθαλμῶν ἀπορρέων, ὡς πρότερον τὰς ἀενάους πηγὰς τὸ ρεῖθρον ἐπιλιπεῖν, ἢ ἐκεῖνον ὑετίζον τὸ δάκρυον; zum Einfluss dieses Bildes, s. etwa Theodoros Studites, *Cantica*, ed. J.B. Pitra, in: *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, Bd. 1, Paris 1876, 336–380. Weitere Einblicke zum byzantinischen Ephraem-Bild bieten N. Τωμαδάκης, *Ἐφραίμ ὁ Σύρος ἐν τῇ ἑλληνικῇ ὑμνογραφίᾳ*, in: *Studi bizantini e neoellenici* 9 (*Silloge Bizantina, in onore di Silvio*

Es ist bemerkenswert, dass der unbekannte Autor dieses Pseudepigraphon – genauso wie der Autor der ps-amphilochischen Vita – in seinem Text in keiner Weise versucht, sich als Gregor von Nyssa vorzustellen oder auch indirekt den Eindruck zu geben, dass hier ein Bruder des Basilios von Caesarea über Ephraem und dessen Begegnung mit Basilios schreibt. Ganz im Gegensatz gibt der unbekannte Verfasser des EnkEphr ausdrücklich an, dass er diese Lobrede, die für die jährliche Verlesung auf dem Fest des Hl. Ephraem bestimmt war, im Auftrag eines gewissen Ephraem geschrieben hat, der von den „Ismaelitern“ (also den Arabern) entführt worden war und dann auf sein Gebet an seinen Namenspatron, den Heiligen Ephraem, hin unverseht davon gekommen ist: Schon allein die Tatsache, dass Ephraem bereits ein Namenspatron ist, macht die Zuschreibung an Gregor von Nyssa, einen jüngeren Zeitgenossen Ephraems, unhaltbar.⁵⁹ So scheint die falsche Zuschreibung zu Gregor nicht aus der Feder des Autors des EnkEphr zu stammen.⁶⁰

Diese Information, dass das EnkEphr für einen aus arabischer Gefangenschaft befreiten Christen geschrieben wurde, hat zu der Ansicht Anlass gegeben, dass es in die Zeit nach der großen arabischen Eroberung zu datieren sei.⁶¹ Dies ist aber nicht zwingend, denn die arabischen Raubzüge ins byzantinische Kleinasien gehören zwar tatsächlich in die Zeit nach der Eroberung, weiter südlich aber, etwa in Palästina und der Sinaihalbinsel oder auch in den Provinzen Syria I und II, überall in der Wüstenzone, war diese Gefahr der Verschleppung in die Sklaverei für jeden, der sich von den Städten bzw. den dicht bewohn-

Giuseppe Mercati) (1957), 392–404; J. Martin, *The Death of Ephraim in Byzantine and Early Italian Painting*, in: *The Art Bulletin* 33 (1951), 217–225; 'Ε. 'Ιωαννιδάκη-Ντόστογλου, 'Εφραίμ ὁ Σύρος καὶ Μάρκος Εὐγενικός, in: *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρίας* 15 (1989–1990), 279–282.

- 59 Für weitere Argumente gegen die Echtheit, s. v.a. St. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum, Dritter Band: Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien*, Mödling bei Wien 1938, 117–124. Aldo Corcella hat mit genauen textlichen Parallelen nachgewiesen, dass die Schrift teilweise von Chorikios von Gaza (6. Jh.) abhängig ist, und somit die Echtheitsfrage endgültig geklärt (s. A. Corcella, *L'uso di Coricio in Pseudo-Gregorio di Nissa, „in Sanctum Ephraem“*, in: *AnBoll* 124 (2006), 241–251, bes. 247f.).
- 60 Stammte die falsche Zuschreibung vom Autor, hätte dieser bei seiner Schilderung der Basilios-Ephraem-Begegnung wohl einen Hinweis darauf gegeben, dass jetzt von seinem eigenen Bruder die Rede sei; stattdessen spricht der Autor über Basilios aus Distanz: Ephraem τὸν μέγαν κατείδεν Βασίλειον, τὸ στόμα τῆς Ἐκκλησίας, τὴν τῶν δογμάτων χρυσὴν ἀηδόνα (Ps.-Gregor von Nyssa, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Ἐφραίμ*, PG 46, Paris 1863, Sp. 820–849, hier: 835).
- 61 So Outtier, *Saint Éphrem d'après ses biographies*, 103; vgl. Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, 48.

ten Gegenden ohne Schutz entfernte, auch lange vor der arabischen Eroberung durchaus gegeben.⁶² Das heißt, die Entführung durch einen arabischen Raubzug wäre nur dann ein Beweis für eine Datierung in die Zeit nach der arabischen Eroberung, wenn man annehmen möchte, dass der Text kleinasiatischer Provenienz ist.⁶³ Doch scheinen die Tatsache, dass der Auftragsgeber nach dem syrischen Heiligen Ephraem heißt, und ferner die von Aldo Corcella konsta-

62 Zu arabischen Einfällen bzw. Raubzügen im späten 5.-frühen 6. Jh. s. E. Key Fowden, *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley u. a. 1999, 62–67. Der kappadokische Mönchsvater Sabbas, Gründer der nach ihm genannten Lavra, hat in einer Petition an den Kaiser Justinian – deren Hauptanliegen die Durchsetzung des chalkedonensischen Bekenntnisses war – auch darum gebeten, dass die Sicherheit der Mönche der judäischen Wüste vor der Verschleppung durch Araber gewährleistet werde (s. Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Hl. Sabbas*, cap. 72, ed. E. Schwartz, in: Ders., *Kyrillos von Skythopolis* (TU 49.2), Leipzig 1939, 85–200, hier 175: „Wegen des Einsturms der Sarazenen bitten wir Eure Serenität, den glorreichsten Summos zu befehlen, aus öffentlichen Geldern in der Wüste unterhalb der durch meine Wenigkeit entstandenen Klöster eine Festung zu bauen“ (διὰ τὴν τῶν Σαρακηνῶν ἐπιδρομὴν τὴν ὑμετέραν παρακαλοῦμεν γαληνότητα κελεῦσαι Σούμμῳ τῷ ἐνδοξοτάτῳ ἀπὸ τοῦ δημοσίου λόγου κάστρον οἰκοδομήσαι ἐν τῇ ἐρήμῳ παρὰ κάτῳ τῶν διὰ τῆς ἐμῆς μετριότητος συστάντων μοναστηρίων). Der Hl. Sabbas ist selbst, seiner Vita zufolge, in seiner frühen Zeit als Einsiedler mit der Gefahr der Verschleppung durch „Sarazenen“ unmittelbar konfrontiert worden, und nur durch Wunder entkommen; s. Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Hl. Sabbas* cap. 14, S. 97. Auch Paul von Qentos und Johannes aus Edessa seien, ihrer (nach der Zeit Rabbulas und vor der arabischen Eroberung entstandenen) Vita zufolge, während einer Pilgerreise von Edessa nach Sinai, von Arabern (ⲉⲃⲣⲁⲃⲓⲛ) zum Land der Himyariten entführt worden (*The History of the Great Deeds of Bishop Paul of Qentos and Priest John of Edessa*, cap. 23, edd. H. Arneson/E. Fiano/C.L. Marquis/K.R. Smith, Piscataway, NJ 2010, S. 51). Diese Gefahr war nichts Neues: Bereits in der Mitte des 3. Jhs seien Christen, die vor der valerianischen Verfolgung sich aus Alexandria in die Sinai-Wüste flüchteten, von Arabern verschleppt worden, wie Eusebios von Caesarea berichtet (s. *Kirchengeschichte* VI.42, edd. E. Schwartz/Th. Mommsen, GCS 9.2, Leipzig 1908, 610).

63 Im Fall einer Entstehung nach der arabischen Eroberung käme aber zusätzlich auch das südöstliche Kleinasien in Frage, die ganze Zone an der „Grenze“ zwischen byzantinischem Kleinasien und Kalifat, aber auch weiter nordwestlich liegende Gebiete wie Kappadokien (vgl. J.F. Haldon/H. Kennedy, *The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organisation and Society in the Borderlands*, in: *ZRV* 19 (1980), 79–116, bes. 106; S. Griffith, *What has Constantinople to Do with Jerusalem? Palestine in the Ninth Century: Byzantine Orthodoxy in the World of Islam*, in: L. Brubaker (Hg.), *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?*, Aldershot 1998, 181–194, hier: 181). Die Raubzüge der Araber in Kleinasien zogen sehr weit ins Inland Richtung Westen, manchmal bis an die ägäische Küste.

tierte Beeinflussung des Autors durch Chorikios von Gaza,⁶⁴ der reichsweit nicht besonders renommiert war, aber als Rhetoriklehrer in Gaza sicherlich eine regionale Bedeutung hatte,⁶⁵ eher auf eine syro-palästinensische Herkunft des EnkEphr hinzuweisen;⁶⁶ somit bleibt der einzige sichere terminus post quem⁶⁷ eben die Zeit des Chorikios von Gaza (floruit 490–518), des Autors der spätesten unter den datierbaren Quellen des EnkEphr.

Eine Herkunft des EnkEphr aus Syropalästina, Ort der Überschneidung von syrischem und griechischem Kulturkreis, würde aber auch eine teilweise Erklärung für die auffällige Präsenz im Enkomion von expliziten oder impliziten Bezugnahmen auf die in der Begegnung Ephraems des Syrers mit Basilios dem Großen versinnbildlichte syrisch-griechische Kulturbegegnung liefern. So wird das Syrer-Sein Ephraems vom anonymen Autor explizit thematisiert: „Ephraem meine ich, den Syrer; denn ich schäme mich nicht der Herkunft dessen, mit dessen Wandel ich mich schmücke“. ⁶⁸ Der griechisch(sprachig)e Autor setzt also

64 S. w. o., 26, Fn. 59.

65 Vgl. A. Corcella, *Serio e giocoso in Coricio*, in: E. Amato/L. Thévenet/G. Ventrella (Hgg.), *Discorso pubblico e declamazione scolastica a Gaza nella tarda antichità: Coricio di Gaza e la sua opera*, Bari 2014, 20–31; S. Lupi, *Occasione e performance delle declamazioni di Coricio di Gaza*, in: *Ebd.*, 2–19.

66 Zur Präsenz arabischer Bevölkerungsgruppen im byzantinischen Syropalästina s. D.F. Graf, *Arabs in Syria: Demography and Epigraphy*, in: *La Syrie hellénistique* (TOPOI Suppl. 4), Lyon 2003, 319–340; M.C.A. Macdonald, „Les Arabes en Syrie“ or „La pénétration des Arabes en Syrie“. A Question of Perceptions?, in: *La Syrie hellénistique* (TOPOI Suppl. 4), Lyon 2003, 303–318.

67 Die ältesten Handschriften, die die Schrift überliefern, stammen aus dem 10. Jh./11. Jh. (zur handschriftlichen Überlieferung s., neben den *Pinakes* (pinakes.irht.cnrs.fr), Corcella, *L'uso di Coricio in Pseudo-Gregorio di Nissa*, „in *Sanctum Ephraem*“, 241 f.); das kann aber zur zeitlichen Einordnung dieses viel früheren Textes kaum beitragen.

68 Ps.-Gregor von Nyssa, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Ἐφραίμ*, PG 46, 823: Ἐφραίμ λέγω τὸν Σύρον· οὐ γὰρ τὸ γένος ἐπαισχύνομαι, οὐ τοῖς τρόποις ἐγκαλλωπίζομαι. Aus dieser Stelle hat Arthur Vööbus geschlossen, dass der Autor ein des Griechischen mächtiger Syrer gewesen sei (s. Vööbus, *Literary, Critical and Historical Studies in Ephrem*, 42–45; vgl. auch Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum* 111, 117–124). Allerdings scheint der Autor des EnkEphr an dieser Stelle zu meinen, dass er sich nicht schämt, die syrische Herkunft Ephraems zu erwähnen, und nicht etwa, dass er sich nicht schämt, selbst derselben Herkunft zu sein. Dies macht die zweite Hälfte des Satzes deutlich (οὐ γὰρ τὸ γένος ἐπαισχύνομαι, οὐ τοῖς τρόποις ἐγκαλλωπίζομαι): der Autor schmückt sich mit „den (Lebens)weisen“, also den Tugenden Ephraems, ohne natürlich den Anspruch zu erheben, die Tugenden des Heiligen auch selber zu besitzen. So geht es auch in der ersten Hälfte des Satzes um das Geschlecht Ephraems, nicht des Autors, dessen sich der Autor nicht schämt. Außerdem scheint die implizite Voraussetzung dieser Beteuerung, dass nämlich Syrer zu sein irgend-

stillschweigend voraus, dass Syrer zu sein etwas eher Beschämendes und daher in einem Enkomion zu verschweigen wäre! Ist dies bloß auf ein – seit alters her bezeugtes – griechisches Gefühl kultureller Überlegenheit zurückzuführen?⁶⁹ Oder ließe sich darin auch noch ein frühes Anzeichen einer neuen Entwicklung ausmachen, in der das Syrer-Sein nach dem Konzil von Chalkedon bei einem Teil der griechischen Bevölkerung der byzantinischen Ostprovinzen nach und nach mit dem Verdacht, Miaphysit zu sein, assoziiert zu werden begann?⁷⁰

Von seiner „offensiven Entschuldigung“ der Nationalität Ephraems geht jedenfalls der unbekannte Autor des EnkEphr direkt zu einer Hervorhebung seiner „Ökumenizität“ über: „Ephraem, dessen Lebenswandels Glanz über die ganze Welt hervorleuchtete; der nahezu überall unter der Sonne bekannt, und [nur] denen unbekannt ist, die den großen Leuchter der Kirche, Basilios, nicht kennen“.⁷¹ Obwohl Syrer, ist Ephraem ein Lehrer der ganzen Weltkirche, genauso wie der Größte unter den Griechen, Basilios von Caesara. Und diese Beteuerung wird vom Autor gleich in die erste Vorstellung (nach dem allgemein gehaltenen Proömium) des Gegenstandes seiner Lobrede, Ephraems, plziert, so dass die Verbindung zwischen Ephraem und Basilios gleich von Anfang an in den Fokus der Aufmerksamkeit gerückt wird.

Diese Verbindung wird dann auch – wie durch die falsche Zuschreibung des EnkEphr an Basilios' Bruder, Gregor von Nyssa – in indirekter Weise auf die anderen großen Kappadokier übertragen, indem der Autor eine lange, in der früheren hagiographischen Ephraem-Überlieferung unbezeugte und gänzlich unhistorische Anekdote darüber erzählt, wie Ephraem gegen Apollinaris von Laodizäa gekämpft und seine endgültige theologische Niederlage alleine erwirkt haben soll.⁷² Es ist nun kein Zufall, dass eben Gregor von Nyssa und der

wie mit *αἰσχύνῃ* behaftet wäre, viel eher in den Mund eines Nicht-Syrers, etwa eines Griechen (im Sinne einer kulturellen Identität) zu passen; ein Syrer würde schwerlich in dieser Weise voraussetzen, dass eine solche Abwertung des Syrer-Seins *communis opinio* sei (vgl. u.a. die offensive Behauptung syrischer kultureller Identität gegen Gräzisierung durch Johannes den Einsiedler, *Kohelet-Kommentar des Johannes von Apamea*, ed. W. Strothmann (GOF Syr. 30), Wiesbaden 1988, 4 ff.; vgl. z. B. Ph. Wood, *We have no king but Christ. Christian political thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest* (c. 400–585), Oxford 2010, 16 ff.).

69 Vgl. O. Rousseau, *La rencontre de Saint Ephrem et de Saint Basile II (suite)*, in: *OrSyr* 3 (1958), 73–90, 88.

70 Dazu s. w. u., S. 45, Fn. 115.

71 Ps.-Gregor von Nyssa, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὁσίου πατέρα ἡμῶν Ἐφραίμ*, PG 46, 823 f.: Ἐφραίμ, οὗ εἰς πᾶσαν τὴν γῆν τὸ φέγγος τοῦ βίου ... ἐξέλαμψεν· ὁ πάσι τῇ ὑφ' ἡλίῳ σχεδὸν γινωσκόμενος, παρὰ τοσούτοις τε ἀγνωσόμενος, παρ' ὅσοις ὁ μέγας τῆς Ἐκκλησίας φωστὴρ Βασίλειος.

72 Ebd., Sp. 840 ff.

nur griechisch vorhandene Schrift tatsächlich von Ephraem sein könnte; damit dürfte dieses ps-ephraemische Enkomion an Basilios spätestens in den ersten Jahrzehnten des 6. Jh.s verfasst worden sein. Und es ist erfolgreich gewesen: Der Redaktor der ps-amphilochischen Basiliosvita nennt dieses ps-ephraemische Enkomion, wie bereits gesehen, in seiner programmatischen Einleitung als eine der allgemein bekannten und anerkannten Schriften zum Leben des Basilios, neben den beiden Lobreden des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyssa.⁷⁶

So stellt dieses Enkomion bereits durch seine pseudepigraphische Zuschreibung zu Ephraem und die Rezeption des Pseudepigraphon in späterer Basilios-Literatur einen Stein im Mosaik der Basilios-Ephraem-Legende dar. Aber auch im Text des Enkomions wird diese Legende – obwohl das Enkomion sonst größtenteils aus Lobpreisungen der Heiligkeit des großen Bischofs bei nur knappen Bezügen auf allgemein bekannte Episoden aus dem Leben des Basilios besteht – aufgegriffen und weitergesponnen: Als Ephraem sich gerade in einer ungenannten Stadt (ἐν τινὶ πόλει) aufhielt, habe er eine Stimme gehört, die ihm befahl, „steh auf, Ephraem, und iss Einsichten [vgl. *Offenb.*, 10,9]. Und ich antwortete und sagte in großem Bangen, ‚Woher soll ich [sic] zu essen bekommen, Herr?‘ Und Er sagte mir, ‚Siehe, in meinem Haus wird Dir das königliche [βασιλικὸν] Gefäß [sc. *Basilios*] die Nahrung gewähren“.⁷⁷ Daraufhin begibt sich Ephraem in die Kirche, wo er Basilios sieht, erstaunt seine Predigt hört und ihre erbauliche Einwirkung auf das Kirchenvolk bewundert.

Nach dem Hören [der Predigt] aber, wurde vom Heiligen Geist dem Mann [sc. *Basilios*] Kunde von mir gegeben, und er holte meine Geringheit herbei, und befragte mich durch den Dolmetscher und sagte: ‚Bist Du Ephraem, der den Nacken schön beugte und das Joch des erlösenden Wortes auf sich nahm?‘ Und ich antwortete und sagte: ‚Ich bin Ephraem, der sich selbst des himmlischen Weges beraubt hat‘. Und jener Wunderbare umarmte mich und würdigte mich seines heiligen Kusses.⁷⁸

Schrift ohne syrische Vorlage es schafft, ins Syrische übersetzt und als echter Ephraem angesehen zu werden (es sei denn, der Autor hätte nur von der Existenz des Enkomions gehört).

76 S. *Vita Basilii*, 155.

77 Ephraem Graecus (Ps-Ephraem), *Encomium in magnum Basilium*, ed. K.G. Phrantzolas, in: *Ὁσίου Ἐφραίμου τοῦ Σύρου ἔργα*, vol. 7, Thessaloniki 1998, 338–355, hier: 343 f.: ἀνάστηθι, Ἐφραίμ, καὶ φάγε νοήματα. καὶ ἀποκριθεὶς εἶπον ἐν πολλῇ ἀγωνίᾳ· πόθεν ἐγώ, Κύριε, φάγωμαι; καὶ εἶπε πρὸς με· ἰδοὺ ἐν τῷ οἴκῳ μου τὸ βασιλικὸν σκεῦος χορηγήσει σοὶ τὴν βρώσιν.

78 Ebd., 345: μετὰ δὲ τὸ ἀκροατήριον ἐκ Πνεύματος Ἁγίου ἐγνώσθη τῷ ἀνδρὶ περὶ ἐμοῦ, καὶ

Nach dieser Begrüßung fragt Basilios Ephraem, wie wir Gott versöhnen, die Sünde abwehren und zur Tugend gelangen können. Es folgt eine unerwartete Reaktion Ephraems:

Mich selbst betrauernd rief ich und sagte: ‚Du selbst, Vater, bewache mich, den Schlaffen und Trägen; Du selbst führe mich auf den rechten Weg; Du selbst zerknirsche mein steinernes Herz; denn zu Dir warf mich hin der Gott der Geister [sc. *der Engel*; vgl. *Num. 16,22 und 27,16*], damit Du meine Seele heilst.‘ Nun schau auf den Eifer des guten Lehrers hin ... Er griff, sozusagen, den Stab meines Leibs und, nachdem er die Gewohnheit der vernunftlosen Leidenschaften ausriss, entfernte er meine Schuppen, das Gebrechen der Augen [vgl. *App. 9,18*]; und nachdem er das darunterliegende Grüne und Unreife meiner Vernunft freilegte, nahm er mich mit seinem Eifer und tauchte mich in die Wannen seiner Unterweisungen ein.⁷⁹

Es fällt gleich auf, dass diese Geschichte in ihrer Grundstruktur der Erzählung der ps-amphilochischen Vita sehr ähnlich ist: Hier wie dort geht Ephraem, durch Vision bzw. Audition angespornt, in die Kirche von Caesarea und hört erst Basilios beim Predigen, dann begegnet er ihm persönlich und führt geistliche Gespräche mit ihm. Es ist deutlich, dass die beiden Erzählungen in einer intertextuellen Beziehung zueinander stehen. Wie der Autor der ps-amphilochischen Basiliosvita, so hat sich auch der unbekannte Verfasser des ps-ephraemschen Basiliosenkomions von jener ausführlicheren Legende von der Begegnung zwischen Ephraem und Basilios – welche Legende zu einer unbekannten Zeit in Kappadokien dem „Traditionskeim“, also der bloßen Vermutung, dass Ephraem Basilios „einmal getroffen haben muss“, entsprungen ist – reizen lassen. Es scheint sogar sehr wahrscheinlich, dass von eben dieser Le-

μετασπειλάμενος τὴν ἐμὴν εὐτέλειαν, διὰ τοῦ ἐρμηνέως ἐπυνθάνετο λέγων μοι· σὺ εἰ Ἐφραίμ ὁ κλίνας καλῶς τὸν ἀνχένα καὶ ἀράμενος τὸν ζυγὸν τοῦ σωτηρίου λόγου; καὶ ἀποκριθεὶς εἶπον· ἐγὼ εἰμι Ἐφραίμ ὁ ὑστερήσας ἑαυτὸν τοῦ οὐρανίου δρόμου. ἐπιλαβόμενος δέ μου ὁ θεσπέσιος οὗτος, ἐκύρωσεν εἰς ἐμέ τὸ ἅγιον αὐτοῦ φιλημα.

- 79 Ebd., 345 f.: θρηγήσας ἑμαυτὸν ἐβόησα καὶ εἶπον· αὐτός, πάτερ, φρούρησον τὸν χαῦνον καὶ ῥάθυμον· αὐτὸς ἐπὶ τὴν ὀρθὴν τρίβον κατεύθυνόν με· αὐτὸς τὴν λιθώδη μου καρδίαν κατάνυξον· πρὸς σέ γὰρ ἀπέρριψέ με ὁ τῶν πνευμάτων Θεός, ἵνα μου ἰατρεύῃς τὴν ψυχὴν. καὶ σκόπει μοι τοῦ καλοῦ διδασκάλου τὴν σπουδὴν ... συνέσχεν, ὡς εἰπεῖν, τὴν ῥάβδον τοῦ σώματος, καὶ ἐκτίλας τὸ ἦθος τῶν ἀλογίστων παθῶν, ἥρέ μου τὰς λεπίδας, τὴν φθίσιν τῶν ὀφθαλμῶν· καὶ ὑποσύρας τὸ χλωρὸν καὶ ἄωρον τοῦ λόγου, ἔλαβέ με τῷ ζήλῳ, καὶ κατεπόντισέ με εἰς τὰ ποντιστήρια τῶν αὐτοῦ διδαγμάτων. Es folgt ein langatmiger Vergleich des Basilios mit den Vierzig Märtyrern.

gende der unbekannte Autor zur Konzeption und Abfassung eines Basiliosenkomions unter dem Namen Ephraems des Syrers veranlasst wurde: Diese Legende stellte den Rahmen her, innerhalb dessen seine Pseudepigraphie glaubwürdig und ansprechend erscheinen konnte.

Der Vergleich zwischen diesem Basiliosenkomion und der ps-amphilochischen Schilderung derselben Begegnung zeigt, neben den grundlegenden Gemeinsamkeiten, auch einige bezeichnende Unterschiede auf. Zum einen ist die Erzählung im Basiliosenkomion viel ärmer an Handlung, die narrativen Details fehlen ganz. Zum anderen fällt auf, dass im Basiliosenkomion Ephraems aktive Rolle bei der Begegnung, die er vorgeblich aus eigener Erfahrung schildert, sehr reduziert wird: Es ist nicht einmal Ephraem, der ursprünglich den Wunsch hat, Basilios zu sehen, wie bei Ps-Amphilochios. Eine Audition ermahnt ihn, wie gesehen, dazu – die Feuersäulen-Vision ist dem Autor anscheinend unbekannt – und zwar damit er von ihm lerne: „Steh auf, Ephraem, und iss Einsichten“,⁸⁰ nämlich die Belehrung durch Basilios: „in meinem Haus wird Dir das königliche Gefäß die Nahrung gewähren“.⁸¹

Das Moment der ursprünglichen Anzweiflung der Heiligkeit des Basilios durch Ephraem bleibt ganz aus, die Bewunderung des Basilios für Ephraem beschränkt sich hier auf ein: „bist Du Ephraem, der den Nacken schön beugte und das Joch des erlösenden Wortes auf sich nahm?“⁸² Vor allem wird hier die Beichte, die Basilios dem Ephraem abnimmt, welche bei Ps-Amphilochios nur impliziert und dann vom Autor der syrischen EV komplett unterdrückt wird, durch eine umfassende moralische und theologische Belehrung des Basilios an Ephraem ersetzt. Ephraem bittet, wie gesehen, leidenschaftlich, „Du selbst, Vater, bewache mich, den Schlafenden und Trägen ... (usw.)“.⁸³ Und dann hat Basilios Ephraem aus der „Gewohnheit der vernunftlosen Leidenschaften“ befreit und „in die Wannen seiner Unterweisungen“ eingetaucht.⁸⁴ Mit diesen Zeilen wird das Verhältnis zwischen den beiden Heiligen was Autorität, Ansehen,

80 Auffällig ist auch, dass hier jegliche Bezugnahme auf die Reise Ephraems nach Caesarea oder auf Edessa als seinen Wohnort (ähnlich wie beim Ps-Amphilochios) fehlt: Ephraem befindet sich unvermittelt in der Stadt, wo Basilios lebt.

81 *Encomium in magnum Basilium*, 343–344. Das βασιλικὸν σκεῦος ist ein weiteres Beispiel der nur im Griechischen möglichen Anklänge an den Namen des Basilios, welche dafür sprechen, dass das Griechische die Originalsprache der Schrift ist.

82 In Anspielung auf den biblischen Vers über den Stamm Efraim als δάμαλις οἰστρώσα bzw. δεδιδαγμένη ἀγαπᾶν νεῖκος (Hos. 10,11) wird hier ein positiver Kontrast zum „Namensvetter“ Ephraem aufgebaut.

83 *Encomium in magnum Basilium*, 345.

84 Ebd., 346.

Geltung angeht, gegenüber der ps-amphilochischen Vita deutlich verschoben: Ephraem ist ein bescheidener Schüler des großen geistlichen Lehrers. Hier liegt uns eine ganz „griechische“ Sicht auf das Verhältnis zwischen den beiden heiligen Männern vor, die die Überlegenheit des Basilios so klar wie nur möglich machen will. Selbst die Tatsache, dass Ephraem ein Syrer ist, findet im Enkomion kaum Erwähnung, während seine Belehrung durch Basilios ohne jeglichen Bezug darauf, dass Ephraem nur Syrisch spricht, vonstatten geht: Leicht entsteht der Eindruck, dass sie sich auf Griechisch unterhielten.

Dieses Netz der Verbindungen zwischen Ephraem und Basilios wird vom Autor des EnkBas um ein weiteres Element erweitert. Nach der oben zitierten Schilderung der Belehrung des Ephraem durch Basilios, lässt er nämlich den Ersteren sagen, dass er dank eben dieser Belehrung, eine Lobrede auf die Hl. Vierzig Märtyrer von Sebaste „empfangen“ habe⁸⁵ – auch hier handelt es sich um eine Gabe des Basilios, die Ephraem passiv entgegennimmt⁸⁶ – und verspricht, „das Lob jener trophäen- und siegreichen Männer [*sc. der Vierzig Märtyrer*] [*in*] einer anderen Schilderung (ἑκφράσις)“⁸⁷ zu erarbeiten. Hiermit wird die legendarische persönliche Verbindung zwischen Ephraem und Basilios nicht nur durch die Behauptung vertieft, dass Letzterer dem Ersteren die Abfassung eines hagiographischen Enkomions in Auftrag gegeben hätte, sondern auch durch die Wahl der zu lobenden Heiligen: Denn die Hl. Vierzig Märtyrer von Sebaste wurden bekanntlich sowohl von Basilios selbst, der, wie auch sein Bruder Gregor, ihnen zu Ehren eine kunstvolle Homilie verfasst hatte, als auch von seiner gesamten Familie besonders verehrt.⁸⁸

Und dieses vom Autor des ps-ephraemschen EnkBas versprochene Enkomion an die Märtyrer von Sebaste ist tatsächlich verfasst worden, und ist uns auch erhalten. Es handelt sich um eine längere poetische Lobrede, die – ähnlich wie das EnkBas – sehr wenig konkrete Ereignisse erzählt⁸⁹ und zum Großteil

85 *Encomium in magnum Basilium*, 346: τότε ἐνεκίσσῃσεν ἡ γαστήρ μου φρόνησιν, τεκεῖν τεσσαράκοντα Μαρτύρων τὸν ἔπαινον· πάντα γὰρ τὸν τρόπον τῆς καρτερίας αὐτῶν ἡγχίστευσε ταῖς ἡμῶς ἀκοαῖς ὁ γενναῖος· ὅτι πῶς προείλαντο ὑπὲρ Χριστοῦ ἀποθανεῖν, καὶ πόσων ὑπερεῖδον κινδύνων, ἵνα αὐτὸν κερδάνωσι, καὶ πόσοι τὸν ἀριθμὸν ὑπῆρχον οἱ Ἅγιοι· καὶ τὰ λοιπὰ ἔλεγε τῆς εὐσεβείας αὐτῶν.

86 Ebd.: ἐπειδὴ οὖν πρὸς τοιαύτην λαμπρὰν ἐργασίαν κατηξίωσεν ἡμᾶς ὁ πιστὸς ἀρχιερεὺς.

87 Ebd.: τούτων τῶν τροπαιούχων καλλινίκων ἀνδρῶν ἐν ἑτέρᾳ ἐκφράσει ἀφέντες τοὺς ἐπαίνους.

88 S. M. Girardi, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione*, Bari 1990, 121–136; vgl. H.R. Seeliger/W. Wischmeyer (Hgg.), *Märtyrerliteratur – herausgegeben, übersetzt, kommentiert und eingeleitet* (Texte und Untersuchungen 172), Berlin/München/Boston 2015, 303f.

89 Lobreden wie die ps-ephraemsche an die Vierzig Märtyrer, aber auch das EnkBas und (mit

aus topischen, sehr unspezifischen Lobpreisungen besteht,⁹⁰ dabei aber die echte Lobrede des Basilios von Caesarea an die Vierzig Märtyrer rezipiert und verwendet,⁹¹ wodurch der Eindruck einer persönlichen Verbindung Ephraems zu Basilios weiter verstärkt wird. Dass die Verstärkung dieses Eindrucks in der Absicht des Autors lag, wird gleich in der Vorrede deutlich, wo der Autor, also vorgeblich „Ephraem“ selbst, sich im Abschluß einer *captatio benevolentiae* fragt,

Ausnahme der Apollinaris-Anekdote, s. Ps.-Gregor von Nyssa, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Ἐφραίμ*, PG 46, Sp. 840) das EnkEphr, welche aus abstrakten Lobpreisungen mit minimalem Bezug zu konkreten Ereignissen bestehen, stellen eine Art hagiographischer Produktion „zweiter Generation“ dar. Sie wollen nicht mehr die Lebensgeschichte oder einzelne Errungenschaften und Wunder des Heiligen darlegen, da diese Aufgabe von hagiographischen Narrativen „erster Generation“ (wie die Basilios-Homilie an die Vierzig Märtyrer) bereits erfüllt worden ist; die Enkomien „zweiter Generation“ setzen beim Publikum die Kenntnis der hagiographischen Eckdaten voraus und schreiten direkt zur hymnischen Erhöhung des Heiligen fort.

- 90 Ein beträchtlicher Teil der Schrift entfaltet anhand zahlreicher Geschichten aus der Hl. Schrift die symbolische Bedeutung der Zahl Vierzig, z. B. die vierzig Tage des Fastens Mose und des Propheten Elias (Ephraem Graecus (Ps-Ephraem), *Encomium in sanctos quadraginta martyres*, ed. K.G. Phrantzoles, *Ὅσιον Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα*, vol. 7. Thessaloniki 1998, 131–162, hier: 133), eine weitere Partie besteht aus Vergleichen zwischen den Märtyrern und biblischen Vorbildern (ebd., 141 ff.).
- 91 Der Text der ps-ephraemschen Lobrede weist unzweideutige inhaltliche Parallelen zur Lobrede des Basilios auf: vgl. Basilios von Caesarea, *In quadraginta martyres Sebastenses*, PG 31, Paris 1857, Sp. 508–525, hier Sp. 520: *μη λείψῃ τῷ ἀριθμῷ μηδὲ εἰς. τίμιός ἐστιν, ὃν ἐτίμησας τῇ νηστείᾳ τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν, δι' οὗ νομοθεσία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον. τεσσαράκοντα ἡμέραις ἐν νηστείᾳ Ἡλίας ἐκζητήσας τὸν Κύριον, τῆς θέας ἔτυχεν*, mit Ephraem Graecus (Ps-Ephraem), *Encomium in sanctos quadraginta martyres, passim*; ferner vgl. Basilios, *In quadraginta martyres Sebastenses*, PG 31, 521: [der bekehrte Henker, der anschließend auch selbst zum Märtyrer wird] *τὰ τῶν μαθητῶν ἀνενεώσατο. ἀπῆλθεν Ἰούδας, καὶ ἀντείσχηθη Ματθίας. μιμητὴς ἐγένετο Παύλου, ὁ χθὲς διώκτης, σήμερον εὐαγγελιζόμενος* mit Ps-Ephraem, *Encomium in sanctos quadraginta martyres*, 148–149: *εὐκαιρον οὖν καὶ ᾧδε εἰπεῖν, ᾧ ἀγαπητοί, ὅτι Ἰούδας ἐξῆλθε, καὶ Ματθίας εἰσῆλθεν· ὅτι Παῦλος ὁ ποτὲ θυμοῦ εἰς τοὺς μαθητάς ἐμπνέων καὶ ἀπειλῆς, ἐγένετο μαθητὴς· ὅτι ὁ ἐκδιώκων τοὺς κήρυκας τοῦ Χριστοῦ, αὐτὸς Χριστὸν Κύριον ἐκάλει ἐν τῇ λίμνῃ. Die Parallelität ist sehr nah und weist nach, dass der Autor der ps-ephraemschen Lobrede an dieser Stelle Basilios benutzt hat. Die auffällig deplatzierte Anrede an die Hörer *εὐκαιρον οὖν καὶ ᾧδε εἰπεῖν, ᾧ ἀγαπητοί*, ist die Nahtstelle: Der Autor hat unbewusst mit diesen Worten das entlehnte Gut eingeleitet (für eine andere Interpretation, s. P. Karlin-Hayter, *Passio of the XL Martyrs of Sebasteia: the Greek Tradition. The Earliest Account* (BHG 1201), in: *AnBoll* 109 (1991), 249–304, bes. 290 f., wo vertreten wird, dass beide Lobreden, die basiliansche sowie die ps-ephraemsche, vom Martyrium der Hl. Vierzig Märtyrer abhängig seien).*

da ich nun unwürdig und schwach bin, soll ich etwa schweigen und euch des Nutzens berauben, oder wegen Christi Mitleid und Barmherzigkeit Mut fassen, und das Lob der Märtyrer auszusprechen versuchen? Mir scheint, es nutzt eher, die Heiligen zu preisen, als das Talent zu vergraben und verurteilt zu werden, zumal ich ein Schuldner und, eurer Eintracht die Anleihe mit Zinsen zu begleichen, schuldig bin; denn nicht vergessen habe ich meine Versprechung, die ich euch über die siegreichen [*Märtyrer*] versprach, als ich darlegte, was den heiligen und gläubigen Basilios betrifft, den von Gott erwählten Mann.⁹²

Der „Ps-Ephraem“ löst also hier das Versprechen ein, das er seinen Lesern im EnkBas gegeben hatte; und auch dieses Enkomion sei, noch stärker als das EnkBas, ein Produkt der legendarischen Begegnung von Ephraem und Basilios in Caesarea. Der unbekannte „Ps-Ephraem“ hinter dem EnkBas und dem Enkomion an die Vierzig Märtyrer, ein griechischer Autor des 5.-frühen 6. Jh.s, schreibt also, nicht zuletzt um seinen eigenen Pseudepigrapha eine scheinbar historische Aura zu verleihen, diese Ephraem-Basilios-Legende gezielt fort.

4 Die griechischen Zeugen der Basilios-Ephraem-Legende: Von derselben Matrix?

In diesen beiden Ps-Ephraemica, den Lobreden an Basilios und an die 40 Märtyrer von Sebaste, wird also, wie gesehen, die Basilios-Ephraem-Legende, in einer sehr ähnlichen Weise wie in der ps-amphilochischen Basiliosvita und dem – von dieser Basiliosvita abhängigen – EnkEphr eingesetzt und entfaltet. Angesichts dieser auffälligen Ähnlichkeit scheint sich die Frage zu suggerieren, ob all diese Schriften womöglich einen gemeinsamen Ursprung haben. Da nun die (Grundredaktion der) ps-amphilochischen Basiliosvita, wie gesehen, im Kappadokien des späten 5./frühen 6. Jh.s entstand, wo Ephraem „der Syrer“ zwar ein sehr verehrter, berühmter Heiliger, Basilios aber – genauso wie im EnkBas und dem *Enkomion an die 40 Märtyrer von Sebaste* – die denkbar höchste Autorität in der Kirche war, und da einerseits das EnkBas von der Basi-

92 Ps-Ephraem, *Encomium in sanctos quadraginta martyres*, 132: ἐπεὶ οὖν ἀνάξιος καὶ ἀσθενὴς ὑπάρχω, σιωπήσας στερήσω ὑμᾶς τῆς ὠφελείας, ἢ θαρρῶν τοῖς οἰκτιρμοῖς καὶ τοῖς σπλάγχνοις τοῦ Χριστοῦ ἐπιχειρήσω λέγειν Μαρτύρων ἐγκώμιον; οἶμαι τοῦ συμφέρειν εὐφημεῖν τοὺς Ἁγίους, ἢ χῶσαι τὸ τάλαντον καὶ καταδικασθῆναι, μάλιστα χρεώστης ὢν καὶ ὀφείλων σὺν τόκῳ ἐκτίσαι τὸ δάνειον τῇ ὑμῶν ὁμονοίᾳ· οὐ γὰρ ἐπιλέλησμαι τῆς ὑποσχέσεώς μου, ἥς ὑμῖν ὑπεσχόμην περὶ τῶν καλλινίκων, ἡνίκα διεξίην τὰ κατὰ τὸν ὅσιον καὶ πιστὸν Βασίλειον, τὸν θεόλεκτον ἄνδρα.

liosvita literarisch abhängig, andererseits das *Enkomion an die 40 Märtyrer von Sebaste* vom selben Autor wie das EnkBas stammt, scheint naheliegend, dass auch diese beiden Enkomien im selben Raum und in derselben Zeit wie die psamphilochische Basiliostvita, also im Kappadokien des späten 5./frühen 6. Jh.s, verfasst wurden. In diesem geographischen Raum wäre außerdem das *Enkomion an die 40 Märtyrer von Sebaste* aus dem zusätzlichen Grund gut am Platz, dass die Verehrung dieser Heiligen – weit auch über die Familie des Basilios des Großen hinaus – überall in Kappadokien, sowie in allen benachbarten Regionen des zentralen und nord-östlichen Kleinasien, besonders verbreitet war.⁹³ Aber bereits das Kennzeichen all dieser Hagiographien – also ihr „griechisches“ Interesse an (der Basilios-Ephraem-Legende und damit) der Person Ephraems – scheint im spätantiken Kappadokien, direkt an der Grenze bzw. dem natürlichen Begegnungsraum zwischen griechisch(sprachig)em Kleinasien und Nordsyrien, wo die frühe Schicht des griechischen Ephraem-Corpus größtenteils entstanden sein dürfte,⁹⁴ gut am Platz.

Aber der andere griechische Hauptzeuge der Basilios-Ephraem-Legende, das EnkEphr, scheint, obwohl dem Kappadokier Gregor von Nyssa unterschoben, unterschiedlicher geographischer Provenienz zu sein: Die dezidierte Verteidigung des Syrer-Seins Ephraems im EnkEphr, wie auch die Tatsache, dass Ephraem der Namenspatron des Auftraggebers des Enkomions ist, und ferner die Entlehnungen aus Chorikios von Gaza, legen ein griechischsprachiges Milieu in Syropalästina als Entnehmungsort nahe. Dennoch war es dem – mit dem Autor des EnkEphr keineswegs zu identifizierenden – unbekannten Urheber dessen pseudepigraphischer Zuschreibung zu Gregor von Nyssa ein Anliegen, Ephraem auch mit einem weiteren Kappadokier, jetzt dem Bruder des Basilios,⁹⁵ in Verbindung zu bringen; dieses Interesse bringt den Urheber der Pseud-

93 Vgl. J. Leemans, Individualisation and the Cult of the Martyrs: Examples from Asia Minor in the Fourth Century, in: J. Rüpke (Hg.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford 2013, 187–214, bes. 188 ff.; V. Limberis, *Architects of Piety. The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, Oxford 2011, 48.

94 Sidney Griffith und Suh Wonmo haben allerdings für den Umkreis von Edessa optiert (S. Griffith, *Images of Ephrem*, 11; S. Wonmo, *From the Syriac Ephrem to the Greek Ephrem: a case study of the influence of Ephrem's isosyllabic sermons (memre) on Greek-speaking Christianity* (Diss.), Princeton/New Jersey 2000, 415 f.); doch scheint sowohl die ab dem frühen 5. Jh. fortschreitende Durchsetzung des Syrischen als vorherrschende Literatursprache des edessenischen Gebiets – und die entsprechende Verdrängung des Griechischen – als auch das Fehlen von Ortsnamen bzw. jeglicher Bezüge auf den mesopotamischen Raum in jenen Pseudo-Ephraemica dagegen zu sprechen.

95 Diese pseudepigraphische Zuschreibung verleiht zugleich der Schilderung der Ephraem-Basilios-Begegnung eine höhere Glaubwürdigkeit: Der Berichtstatter sei der Bruder

epigraphie, der wie gesehen sehr früh nach der Entstehung des EnkEphr angesetzt werden muss, in die Nähe der anderen drei Texte, was deren Intentionen angeht.

Welche Intentionen könnten aber hinter dem Interesse dieser Schriften an der Verbindung zwischen Basilius und Ephraem stehen? Die diesen griechischen Basilius-Ephraem-Erzählungen z. T. gemeinsame Tendenz lässt sich am besten ersehen, wenn man sie vor dem Hintergrund des „Traditionskeimes“ liest, dem sie entwachsen sind. Jene knappen Angaben bei Sozomenos und Severos hatten bereits ihre eigene Tendenz: Bei beiden Autoren zielt die Fiktion der Verbindung zwischen den beiden Heiligen darauf ab, Ephraems Größe als kirchlicher Schriftsteller (Sozomenos) und als theologischer Kirchenlehrer (Severos) hervorzuheben. Der älteste Zeuge, Sozomenos, hat diesen „Traditionskeim“ nicht selbst konzipiert, sondern bereits vorgefunden, und ihn gleich selbst schlüssig ausgelegt: Ephraem repräsentiert die syrischen, Basilius die griechischen christlichen Literaten und Gelehrten, in einem breiteren Sinne auch überhaupt die syrische und griechische Kultur respektive. Und auch wenn bereits die Tatsache selbst, dass – dem „Traditionskeim“ nach – Basilius derjenige ist, der Ephraem als kirchlichen Schriftsteller höchsten Ranges bestätigt, letztlich eine gewisse Überlegenheit des Ersteren impliziert, so läuft doch alles auf die Hervorhebung von Ephraems Autorität, seiner Größe als Schriftsteller und Theologe hinaus. So scheint dieser „Traditionskeim“ in einem syrischen, oder in einem gemischten griechisch-syrischen Milieu entstanden zu sein – ähnlich den Milieus dessen beiden ältesten Zeugen, des griechisch schreibenden „aramäischen“ Palästinensers Sozomenos und des mit dem syrischen Inland engst verbundenen, griechisch(sprachig)en Patriarchen von Antiochia Severos.

Doch in der ps-amphilochischen Basiliusvita ist aus dem lapidaren „Traditionskeim“ bereits eine reiche Erzählung geworden, die auch einen (gegenüber dem „Traditionskeim“) neuen Akzent setzt. Ephraem versündigt sich gegenüber Basilius mit einem „schlechten Gedanken“, als er auf den ersten Blick wegen der Pracht seiner äußeren Erscheinung dessen Heiligkeit anzweifelt; dann wird er durch Offenbarung eines Besseren belehrt und beichtet dem Bischof den „schlechten Gedanken“. Wenig später empfängt er von Basilius die Diakon- und (obzwar der „historische Ephraem“ nie Priester wurde⁹⁶) die Pres-

eines der beiden Protagonisten, es handele sich also um Information aus nahezu erster Hand.

96 In der EV ist dieser Fehler berichtigt, da unser Autor wusste, dass Ephraem lebenslang Diakon blieb.

byterweihe.⁹⁷ Das EnkBas geht einen Schritt weiter und lässt „Ephraem“ als einen demütigen Jünger des Basilios auftreten; das Verhältnis zwischen beiden wird nach dem Model der Beziehung zwischen geistlichem Sohn (ὑποτακτικὸς) und Altvater (γέρων) dargestellt.

Von einer Bewunderung des Basilios für Ephraem als Schriftsteller, Theologe, Lehrer ist bei Ps-Amphilochios und im EnkBas nirgendwo die Rede; diese Eigenschaften Ephraems bleiben in beiden Texten gänzlich unerwähnt.⁹⁸ Die hohe Wertschätzung für Ephraem, die Basilios bei Ps-Amphilochios zum Ausdruck bringt, gilt dem Asketen und Einsiedler. Das sind auch die einzigen Prädikate Ephraems in beiden betroffenen Schriften.

Das Verhältnis zwischen den zwei Heiligen was ihre Autorität angeht ist damit empfindlich verschoben. Die leitende Intention ist jetzt eine ganz andere als beim „Traditionskeim“ (Sozomenos, Severos). Der Schriftsteller und Theologe Ephraem, um den es beim „Traditionskeim“ geht, ist hier wie gesehen verschwunden. Und vor allem wird hier nicht die Größe Ephraems hervorgehoben; Ephraem, der heilige Mönchsvater, wird vielmehr für die eigene, griechische christliche Tradition in Anspruch genommen und zugleich wird er den „Großen“ jener Tradition, wie Basilios, deutlich untergeordnet. Der einzige

97 Das Verhältnis, in dem diese beiden Formen von Autorität – die des Asketen und die des Bischofs – zueinander stehen, wird in der Begegnungsszene bei Ps-Amphilochios implizit kommentiert. Ephraem ist der archetypische Eremit, und seine falsche Einschätzung des Basilios ist ein typisches Missverständnis in der Beziehung zwischen Eremitentum und Episkopat: Der Eremit wird durch die prunkvollen liturgischen Gewänder und die große Klerikerentourage des Metropoliten abgestoßen, und zwar zu unrecht, wie eine Vision sogleich zeigen wird. Auch Charles Harrell hat diese Szene im Sinne einer Veranschaulichung „della relazione ambivalente che intercorre tra i anachoreti e il clero urbano“ interpretiert (s. Harrell, *Considerazioni su Basilio nel monachesimo bizantino*, 137: „la sottomissione del clero monastico al vescovo (o, più particolare, a Basilio) è riconosciuta, e il potere e l'influenza esercitate dai monaci sono legittimate tramite l'ordinazione presbiterale di Efrem. Si tratta di un delicato e intricato duetto di potere esercitato, trattenuto, legittimato e sublimato. In ambedue gli episodi è attraverso Basilio che i due ideali si conguingono: quello del clero metropolitano o, come diremmo noi, ‚secolare‘, e quello della comunità, della disciplina ascetica e dell'autorità spirituale“). Es ist jedoch auffällig, dass in der Begegnungsszene des Ps-Amphilochios die monastische Seite des Basilios, des Reformators und Anführers des kleinasiatischen Mönchtums, völlig fehlt: Er ist ausschließlich der archetypische Bischof, seine Charismen sind auch „bischöflich“ (Predigt, Beichte, Fürbitte); nur Ephraem steht hier für das Mönchtum.

98 Dagegen ist im EnkEphr die Haupteigenschaft Ephraems die des kirchlichen Schriftstellers.

theologische Lehrer ist der Bischof von Caesarea; Ephraem ist ein Asket, der von Basilios nur zu lernen hat.

Bezeichnend ist darüber hinaus der Umgang der beiden Autoren mit der sprachlichen Barriere bei der Begegnung der beiden Heiligen. Bei Ps-Amphilochios wird diese durch ein Sprachwunder aufgehoben, das Ephraem die Kenntnis des Griechischen verleiht und von Basilios mit dem Vers Jesaja 35,6: „dann wird der Lahme wie ein Hirsch springen, und stark wird die Zunge der Stummen sein“ (Septuaginta) kommentiert wird – die Unkenntnis des Griechischen als Behinderung. Im EnkBas wiederum wird die Barriere, wie gesehen, ganz verdrängt, das Gespräch zwischen beiden geht ohne Hindernisse vonstatten. Ferner wird überhaupt nicht erwähnt, weder bei Ps-Amphilochios noch im EnkBas, dass Ephraem in einem „fremden“ Land lebt: Er wohnt einfach „in der Wüste“, Edessa, Syrien o.Ä. kommen nicht vor. Auch an diesen Anzeichen des für die damaligen „Kulturgriechen“ charakteristischen Gefühls von kultureller Überlegenheit⁹⁹ macht sich das griechische kappadokische Entstehungsmilieu dieser Ephraem-Basilios-Erzählungen vernehmbar.¹⁰⁰

Um zusammenzufassen: Die Entwicklung der legendarischen Tradition zur Bekanntschaft zwischen Basilios und Ephraem bis zur syrischen EV scheint in – mindestens – drei Etappen verlaufen zu sein, wobei jeder Etappe ein unterschiedlicher Entstehungsort bzw. – milieu und jeweils unterschiedliche Intentionen entsprechen: 1) Die Entstehung des narrativen Keims, nämlich der – zunächst sehr knapp formulierten – „Idee“, dass Basilios Ephraem kennengelernt und bewundert habe, und sich in seinem Werk auf ihn berufen habe. 2) Die Entfaltung einer reichen, zusammenhängenden Erzählung von der Begegnung beider aus diesem Keim, wie sie uns im Ps-Amphilochios vorliegt. 3) Die Integration dieser „reichen“ Erzählung und ihre Erweiterung durch zusätzliche Episoden in der syrischen Ephraemvita.

99 Solche Anzeichen, wie der oben zitierte Vers Jesaja 35,6, sind in der syrischen EV getilgt worden.

100 André de Halleux hat vermutet, „que les auteurs de la légende furent des grecs syriens, soucieux de faire cautionner par l'autorité de Basile, le plus grande des Pères grecs, Éphrem, écrivain génial certes, mais restant marqué, en tant que syriaque, du préjugé de l'inculture auprès de milieux imbus du sentiment de la supériorité hellénique“ (de Halleux, *Saint Éphrem le Syrien*, 332). Dies gilt für die Entstehung der bei Sozomenos und Severos dokumentierten bloßen Behauptung einer Verbindung zwischen Basilios und Ephraem, die den „Keim“ für die Erzählung der ps-amphilochischen Vita abgab. Letztere Erzählung scheint jedoch, wie gesehen, in einem ausschließlich griechischen Milieu entstanden zu sein.

a) ***Die Gestalt Ephraems in den griechischen Basilios-Ephraem-Erzählungen: Ihre Konzeption und deren Quellen***

Doch scheint noch hinter der so rekonstruierten griechischen Vorstufen der Basilios-Ephraem-Narrative der EV eine grundsätzlichere Frage aufzukommen: Woher kommt, woraus besteht überhaupt das Ephraembild der Autoren jener griechischen, in Kappadokien entstandenen Basilios-Ephraem-Geschichten, welche – von dem ältesten bis zu den spätesten – kaum etwas über das Leben des historischen Ephraem und seine echten Schriften¹⁰¹ gewusst hatten? Wenn nicht über den historischen Ephraem, über welchen „Ephraem“ schrieben jene kappadokischen Hagiographen? Und warum wollten sie diesen „Ephraem“ nostrifizieren?

Eine naheliegende Vermutung wäre, dass diese griechischen hagiographischen Texte den fiktiven Autor der griechischsprachigen Ps-Ephraemica zum Gegenstand hatten: Dass nämlich diese Hagiographien samt der ps-amphilochischen Basiliosvita das fehlende Portrait des großen Mönchsvaters geschaffen hatten,¹⁰² als welchen man sich den imaginären „Autor“¹⁰³ der nahezu ausschließlich asketisch-monastischen Schriften des Ephraem-Graecus corpus, die schon Anfang des 5. Jh.s weit verbreitet waren und dem Namen ihres vorgeblichen Autors zu großer Prominenz in der griechischen Kirche und darüber hinaus verhalfen,¹⁰⁴ vorstellen musste. Gegen diese Annahme scheint

101 Ephraems echte Schriften waren, mit verschwindend wenigen Ausnahmen (s. Hemmendinger-Iliadou, *Ephrem grec*, Sp. 803 ff.), auf Griechisch nicht zugänglich.

102 David Taylor hat speziell in Bezug auf Ps-Amphilochios vermutet, dass „the underlying purpose of this account is to bring Ephraim within the sphere of the Greek-speaking church. He is no longer an outsider, but is transformed into an insider. His life and writings become part of the patrimony of the Greek and orthodox church, distanced from any suspicion of foreign heresy (which from the fifth century on tainted the Greek view of most Syrians)“ (Taylor, *St. Ephraim's Influence on the Greeks*, 4). Der „Ephraem“, der bei Ps-Amphilochios hellenisiert wird, sei nach Taylor der „Autor“ der griechischen Ps-Ephraemica, dessen Hellenisierung durch die große Verbreitung und Beliebtheit dieser monastischen Schriften veranlasst worden sei. Die „Ephraem“-persona der griechischen biographischen Tradition sei das Persönlichkeitsbild, das man beim Autor dieser Schriften voraussetzen darf (ebd., 7).

103 Die Ps-Ephraemica gehören in der Realität mehreren verschiedenen Autoren, die vom ausgehenden 4. bis etwa zum 10. Jh. in verschiedenen Ecken des griechischsprachigen Raums tätig waren; bestenfalls lassen sich innerhalb der Ps-Ephraemica kleinere Gruppen von Schriften ausmachen, die einem einzelnen Autor zugeschrieben werden können (s. w. o.).

104 Eine Gruppe griechischer (Ps-)Ephraemica ist früh ins Lateinische übersetzt worden (s. S. Brock, *The Changing Faces of St Ephrem as Read in the West*, in: J. Behr/A. Louth

jedoch das völlige Verschweigen der schriftstellerischen Tätigkeit Ephraems sowohl in der ps-amphilochischen Basiliosvita als auch in den weiteren kappadokischen Bezeugungen der Basilios-Ephraem-Geschichte zu sprechen.¹⁰⁵ Kein Wort signalisiert, dass Ephraem ein Autor war. Er ist ausschließlich ein Wüstenvater.

Wenn aber der „Ephraem“ des Ps-Amphilochios keine literarische persona für den „Autor“ der griechischen Ps-Ephraemica sein soll, dann wen bzw. was soll er darstellen? In anderen Worten, zu welchem Ziel schuf der Ps-Amphilochios seine Ephraem-Figur?

Das Ziel des Ps-Amphilochios könnte vorerst über die Frage nach den konkreten Quellen seiner Angaben über Ephraem am besten angegangen werden. Die äußerst spärlichen „Informationen“, die Ps-Amphilochios mit der früheren griechischen hagiographischen Ephraem-Tradition gemeinsam hat – bloß dass Ephraem ein Einsiedler gewesen und dass er Basilios von Caesarea begegnet sei (den „Traditionskeim“) –, könnte der Autor ganz ohne Vermittlung einer schriftlichen Quelle, über den mündlichen Weg bezogen haben, waren diese inzwischen zu Gemeingut geworden.¹⁰⁶ Nun abgesehen aber von diesen zwei „Informationen“, sind die beiden Ephraem-Abschnitte der ps-amphilochischen Basiliosvita von jeder Berührung mit der griechischen hagiographischen Ephraem-Tradition frei: Es ist überdeutlich, dass ihr Autor keine Kenntnis der früheren Texte jener Tradition gehabt hat. Aber auch die erhaltenen Ps-Ephraemica scheint Ps-Amphilochios nicht gekannt zu haben, jedenfalls lässt er sich in seinen Ephraem-Geschichten nirgendwo von Ps-Ephraemica inspirieren oder beeinflussen. Die beiden Basilios-Ephraem-Erzählungen der ps-amphilochischen Basiliosvita haben also keine identifizierbaren Quellen.¹⁰⁷

(Hgg.), *Abba. The Tradition of Orthodoxy in the West* (FS Kallistos Ware), New York 2003, 65–80, hierzu: 67–71) und genoß auch im westlichen Mönchtum eine flächendeckende Rezeption: Im westlichen Mittelalter „il n'était guère de monastère important dont la bibliothèque ne possédait son Liber Effrem“ (Hemmerdinger-Iliadou, *Ephrem grec*, 818).

105 Das EnkEphr, das Ephraem im Gegenteil als Schriftsteller lobpreist, ist, wie gesehen, nicht im selben Kontext wie die drei kappadokischen Schriften entstanden, und hat auch nicht dieselbe Intention. Es scheint eher die „syrischen“ Intentionen zu teilen, die hinter der Entstehung des „Traditionskeimes“ stecken (Hervorhebung des literarischen Werkes Ephraems durch den Vergleich zu Basilios).

106 Vgl. Amar, Einleitung in: *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, ed. Joseph P. Amar (CSCO Syr. 243), Louvain 2011, IX ff.

107 Die Geschichte der Vergebung der reumütigen Sünderin dank der Fürbitte des Basilios (s. w. o., 10) hat eine Parallele in einer Erzählung der von Leontios von Neapel verfassten Vita des Alexandrinischen Patriarchen Hl. Johannes Eleimon (s. cap. 59, edd. A.-J. Festugière/L. Rydén, in: Dies., *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de*

Ihrerseits sind jedoch diese ps-amphilochischen Ephraem-Erzählungen die Quelle der weiteren griechischen Zeugnisse der Legende von der Begegnung zwischen Basilios und Ephraem. So ist etwa die „Heilung“ Ephraems von seiner Sündhaftigkeit durch Basilios bei ihrem ersten Treffen eindeutig durch die Beichte, die Basilios in der ps-amphilochischen Vita Ephraem abgenommen hat, inspiriert: Der Autor des EnkBas hat den in der ps-amphilochischen Vita vorkommenden „schlechten Gedanken“ Ephraems über Basilios – der in einer Lobrede an Basilios nicht einmal Erwähnung finden durfte – durch eine allgemeine „Sündhaftigkeit“ Ephraems, die zu heilen ist, ersetzt. Deutlicher wird die direkte textliche Abhängigkeit des EnkBas von der ps-amphilochischen Vita an einem Versehen des Autors des EnkBas: Während bei ihm Basilios und Ephraem von der ersten Minute, ohne jegliche Bezugnahme auf eine Sprachbarriere, miteinander lange Diskussionen führen können, ja es nicht einmal erwähnt wird, dass Ephraem ein Syrer und seine Sprache das Syrische ist – weshalb im EnkBas auch das Sprachwunder der ps-amphilochischen Vita ausbleibt – taucht plötzlich an einer einzigen Stelle des EnkBas der Dolmetscher Ephraems, der ihn in der Erzählung der ps-amphilochischen Vita (und in der EV) auf seiner Reise begleitet, gänzlich unvermittelt auf. Und dies sogar an genau demselben Punkt der Erzählung – der Verdolmetschung der Einladung des Basilios an Ephraem – und in genau denselben Worten, διὰ τοῦ ἐρμηνέως (durch den Dolmetscher),¹⁰⁸ wie in der ps-amphilochischen

Chypre, Paris 1974, 343–409, hier: 405,29–408,2): Eine sündige Frau namens Anastasia, die sich schämt, ihre Sünde dem Johannes Eleimon zu beichten, schreibt diese auf ein πικτάκιον auf, besiegelt es, und händigt es Johannes aus, damit dieser für Vergebung bete (ebd., 406,5–26). Aber nach fünf Tagen, während die Frau außerhalb der Stadt ist, stirbt der Patriarch. Einen Tag nach der Beerdigung kommt sie, „von Sinnen und nahezu verrückt“ (ebd., 406,37), weil sie fürchtet, dass ihr Schreiben jetzt im Bischofshaus von irgendwelchen Leuten gelesen und ihre schreckliche Sünde allen bekannt wird. Sie geht zum Grab des Patriarchen und verharrt dort unter Tränen drei Tage lang; dann erscheint ihr Johannes und gibt ihr das Schreiben, noch versiegelt, zurück; unter der Schilderung ihrer Sünde steht: „Für meinen Knecht, Johannes, ist Deine Sünde ausgelöscht“ (ebd., διὰ Ἰωάννην τὸν δοῦλον μου ἐξήλειπται σου ἡ ἁμαρτία, 407,33). Leontios von Neapel, dessen Viten vielgelesen und einflussreich gewesen sind, lebte ca. 590–668; man könnte also an eine Verbindung zwischen der Vita des Johannes Eleimon und der ps-amphilochischen Basiliosvita denken. Da jedoch keine enge textliche Parallelität besteht, ist eine direkte Beeinflussung des Ps-Amphilochios durch Leontios mindestens genauso möglich wie die Existenz einer gemeinsamen Quelle oder gemeinsamer mündlicher Traditionen. Auch diese Parallele kann also nicht viel zu einer genaueren zeitlichen Einordnung der ps-amphilochischen Schrift beitragen.

108 S. Ps-Ephraem, *Encomium in magnum Basilium*, 345 und *Vita Basilii*, 203.

Basiliosvita!¹⁰⁹ Aber auch der Gregor von Nyssa unterschobene EnkEphr ist nicht von ebenso deutlichen Spuren literarischer Abhängigkeit von der ps-amphilochischen Erzählung frei.¹¹⁰

Die bei Ps-Amphilochios vorzufindene Erzählung ist also die Quelle der Geschichten von der Verbindung zwischen Basilios und Ephraem in den griechischen Ps-Ephraemica und verwandten Schriften wie dem EnkEphr, während sie ihrerseits von keiner uns bekannten schriftlichen Quelle abhängig ist – der „Traditionskeim“ kann sie über den mündlichen Weg erreicht haben, da keine sonstige Berührung mit Sozomenos oder Severos vorliegt. Diese Isolierung der Ephraem-Passagen bei Ps-Amphilochios nicht nur von den früheren Zeugen der Basilios-Ephraem-Legende, sondern auch von der schon früher weit entwickelten griechischen hagiographischen Ephraem-Tradition überhaupt, ist sehr bemerkenswert:¹¹¹ Ps-Amphilochios' Ephraem-Passagen wissen, wie gesehen, abgesehen von der Begegnung mit Basilios nur, dass Ephraem ein heiliger Eremit ist; ansonsten wird dort keine einzige sonstige Angabe über ihn und seine Lebensumstände gemacht, weder Edessa noch irgend-ein anderer Ortsname fällt – Ephraem lebt bloß „in der Wüste“.¹¹² Die ps-

109 Besonders fehl am Platz ist an dieser Stelle des EnkBas der bestimmte Artikel τοῦ (ἐρμηνεύως), welcher den Dolmetscher eindeutig als eine dem Leser bereits wohlbekannte Person qualifiziert – wobei dieser Dolmetscher hier, wie gesagt, zum ersten (und letzten) Mal im EnkBas erscheint. Es liegt auf der Hand, dass hier der Autor des EnkBas den von der ps-amphilochischen Basiliosvita entlehnten Passus nicht an seinen Text angepasst hat.

110 Eine solche Spur findet sich etwa im Schlußsatz des einschlägigen Abschnitts im EnkEphr, καὶ δὴ πνευματικῆς ἐπικαίρου ἄμφω συναυλίας ἡξίωvται· οὕτως οὐκ ἐπιζήμιος τῷ Ἐφραίμ ὁ σκυλμὸς ἐχρημάτισεν (Ps.-Gregor von Nyssa, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Ἐφραίμ*, PG 46, Sp. 833): Dieser Satz mutet im Kontext des EnkEphr sehr merkwürdig an, da dort bis zu dieser Stelle nirgends von irgendwelchen Strapazen die Rede war, die Ephraem um der Begegnung mit Basilios willen auf sich genommen hätte; diese Anomalie im Text ist entstanden, weil dieser Satz eine direkte Antwort auf den „schlechten Gedanken“ des Ephraem der ps-amphilochischen Basiliosvita darstellt, die Mühen der langen Reise nach Caesarea umsonst auf sich genommen zu haben (*Vita Basilii*, 203: ὅτι εἰς κενὸν ἐκοπίασαμεν ὑπολαμβάνω, ἀδελφέ; vgl. auch den Abschluß der Erzählung bei Pseudo-Amphilochios, ebd., 206: καὶ πνευματικῶς συνευφρανθεῖς [sc. ὁ Βασίλειος] αὐτοῖς).

111 Auf ähnliche Weise ist der Rest der ps-amphilochischen Vita von der früheren biographischen Basilios-Tradition merkwürdig isoliert. Obwohl der Redaktor im Proömion auf die grundlegenden Schriften des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyssa (und auf das ps-ephraemsche EnkBas) hinweist, ist der gesamte Text der Vita ohne deren Kenntnis geschrieben.

112 *Vita Basilii*, 202.

amphilochische Erzählung scheint also eine originelle, von der bloßen Behauptung einer Ephraem-Basilios-Beziehung inspirierte Schöpfung ihres Autors zu sein.

Welchen Intentionen ist aber diese Erzählung entsprungen? Ephraem war überall in den graeco-syrischen Gebieten vom griechischsprachigen südlich-südöstlichen Kleinasien bis zum syrischsprachigen Nordmesopotamien, in Syrien und Syropalästina, ein besonders beliebter Heiliger; und im späten 5./frühen 6. Jh., der Zeit als diese ps-amphilochische Erzählung – anders als deren Endredaktion – erst entstand, war Ephraem der einzige Heilige von solcher Beliebtheit in der griechischsprachigen Welt, der ein Syrer war und als solcher bekannt worden war.¹¹³ Man kannte ihn bereits damals als Ephraem „den Syrer“.¹¹⁴ Das späte 5./frühe 6. Jahrhundert war aber auch die Zeit, als im Zuge der erschütternden Auseinandersetzungen um Chalkedon weite Teile der syrisch(sprachig)en Bevölkerung des byzantinischen Nahen Ostens, insbesondere ihre kirchenpolitischen Eliten und theologischen Autoren, sich vorwiegend der anti-chalkedonischen, miaphysitischen Bewegung anschlossen. Es fällt auf, dass nahezu sämtliche erhaltene Schriften, die auf Syrisch im byzantinischen Nahen Osten jener Zeit geschrieben worden sind, aus der miaphysitischen Partei kommen – auch wenn sich der griechisch(sprachig)e Bevölkerungsteil seinerseits bzw. seine theologischen Autoren noch längst nicht geschlossen mit Chalkedon identifiziert hatten und „Griechen“ vorerst nicht automatisch „Chalkedonier“ hieß. So scheint nahezuliegen, dass die Bezeichnung Ephraems als „Syrer“ ihn bereits damals – auch wenn „Syrer“ und „Miaphysit“ in den Quellen des 5./6. Jh.s noch keinesfalls, wie in späteren Jahrhunderten,¹¹⁵

113 Der einzige syrische Heilige von vergleichbarer Beliebtheit, Symeon der Stylit, war teils dank seines griechischsprachigen Biographen, Theodoret von Kyrrhos, teils dank anderer Umstände – seine Verehrung war vom Anfang an international, er hat keine Schriften hinterlassen – gleichsam unbemerkt „nostrifiziert“ bzw. „internationalisiert“ (P. Peeters, *Un saint hellénisé par annexion: Syméon Stylite*, in: Ders., *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Brüssel 1950, 93–136, bes. 94–112; vgl. J. Nasrallah, *Survie de Saint Siméon Stylite l'Alépin dans les Gaules*, in: *Syria* 51 [1974] 171–197, bes. 174ff.; A. Eastmond, *Body vs. Column: The Cult of St Symeon Stylites*, in: L. James [Hg.], *Desire and Denial in Byzantium*, Aldershot 1999, 87–100).

114 Ἐφραίμ λέγω, τὸν Σύρον – so bezieht sich der Autor des EnkEphr auf seinen Protagonisten (Ps.-Gregor von Nyssa, Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὁσίων πατέρα ἡμῶν Ἐφραίμ, PG 46, 823).

115 Diese Konnotation sollte in späterer Zeit, als keine Hoffnung auf Kircheneinheit mehr da war, auch explizit werden: S. Dadischo Qatraya (7. Jh.), *Commentaire du livre d'Abba Isaïe*, ed. R. Draguet (CSCO Syr. 144), Louvain 1972, 151; vgl. Ps-Symeon Magistros, *Chronographia*, ed. I. Bekker, Bonn 1838, 643.

als Synonyme gehandhabt werden¹¹⁶ – einem gewissen Häresie-Verdacht aussetzen könnte.

Könnte demnach ein gemeinsames Anliegen all dieser im 5./6. Jh. aufgekomenen, griechischen Basilios-Ephraem-Erzählungen – EnkBas, EnkEphr, Ps-Amphilochios usw. – darin bestanden haben, Ephraem „den Syrer“ von jedem solchen Verdacht zu befreien?¹¹⁷ Auf jeden Fall sind all diese Texte in einer Zeit entstanden, als der literarische Kampf zwischen der byzantinischen Reichskirche und der miaphysitischen Bewegung um die Tradition der Väter im vollen Gang und die Namen Ephraems sowie des Basilios¹¹⁸ für beide Kontrahenten identitätsbildend waren. Und es scheint, dass auch diesen Basilios-Ephraem-Erzählungen insbesondere an einer Einverleibung Ephraems „des Syriers“ in die chaledonische, byzantinische Orthodoxie,¹¹⁹ und damit implizit an einer „Enteignung“ der miaphysitischen westsyrischen Tradition lag.

¹¹⁶ Die dyophysitischen Ostsyrer („Nestorianer“) wurden in diesem Kontext eher „Perser“ als „Syrer“ genannt. Außerdem standen sie damals vorerst weitgehend jenseits des Blickfeldes, sowohl weil sie größtenteils außerhalb des byzantinischen Reiches, im sassanidischen Mesopotamien lebten, als auch weil ihre konfessionelle Ausrichtung sie nicht so direkt in Widerspruch zum Konzil von Chalkedon – dem Gegenstand des aktuellen Streites im frühen 6. Jh. – brachte (dies würde sich jedoch im Verlauf des 6. Jh.s, mit der Erstübersetzung und Rezeption der Schriften des auf Chalkedon erneut verurteilten Nestorios durch Mar Aba und andere ostsyrische Theologen und dann mit der Verurteilung Theodors von Mopsuestia, des für die Ostsyrer maßgeblichen Theologen, auf dem Konstantinopler Konzil von 553 abrupt ändern, s. A. Guillaumont, Justinien et l'Église de Perse, in: *DOP* 23/24 (1969/70), 41–66, bes. 53 ff.).

¹¹⁷ Diese leitende Intention der o. g. Basilios-Ephraem-Erzählungen schließt allerdings nicht aus, dass auch weitere Absichten hinter den Erzählungen stecken könnten. So kommt in ihnen ebenfalls die große Nähe zwischen griechischsprachigen und syrischsprachigen Christen, was das christliche Leben und die asketische Praxis angeht, zum Ausdruck (s. S. Brock, *The Luminous Eye – The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Michigan 1992, 143–146; in diesem Sinne auch Rousseau, *La rencontre de Saint Ephrem et de Saint Basile (I)*, 262 ff.). Diese Nähe ist gleichsam der gemeinsame Boden, der die oben skizzierte Intention des anonymen Autors möglich macht.

¹¹⁸ Was die Schriften angeht, die Ephraem auch mit Gregor von Nyssa und Amphilochios von Ikonion verbinden wollen, lässt sich sagen, dass (neben Basilios und Gregor von Nazianz) auch diese Kappadokier bei Chalkedoniern wie Miaphysiten eine hohe Autorität hatten. Wie David Taylor dies formuliert hat, „les Pères cappadociens ... sont les Pères grecs qui ont exercé, on peut l'affirmer, la plus grande influence sur les chrétiens syriaques et qui sont les plus cités, après Sévère d'Antioche (chez les miaphysites orthodoxes syriaques) et Théodore de Mopsueste (dans l'Église de l'Est ...)“ (D. Taylor, *Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque*, in: A. Schmidt/D. Gonnet (Hgg.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris 2007, 43–61, hier 43).

¹¹⁹ Ein sprechendes Zeugnis dieser Intention, edessenische Symbole für die Identität der

5 Basilios und Ephraem als unworbene Wahrzeichen der Orthodoxie zwischen Reichskirche und Miaphysiten

a) *Basilios der Große*

Die Position des Basilios von Caesarea in der byzantinischen Tradition als Verkörperung des idealen Bischofs, Lehrers der dogmatischen Rechtgläubigkeit und Traditionsstifters des koinobitischen Mönchtums ist gut bekannt. Insbesondere in der populären hagiographischen Literatur war Basilios der vorbildhafte heilige Bischof.¹²⁰ Unter den „drei Hierarchen“ der byzantinischen Kirche war Basilios die Gestalt mit der meisten Autorität. Er war der Autor einer der drei kanonischen Liturgien der byzantinischen Kirche, seine ganzkörperliche Darstellung zierte die Wand der Nische des Altarraums und liturgische Rollen mit dem Text der Anaphora;¹²¹ ihm zugeschriebene Gebete wurden zu Tei-

byzantinischen Reichskirche in Anspruch zu nehmen, liegt uns in einer Mandyliion-Ikone vom Sinai vor, die im Zuge der byzantinischen Reconquista und der Translation des „Mandyliions“ von Edessa nach Konstantinopel (944) entstanden ist (s. K.A. Manafis (Hg.), *Sinai. The Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, Athens 1990, 145): Dort wird unterhalb des Mandyliions Ephraem zusammen mit Basilios dargestellt. Ephraem wird durch seine Kleidung als Diakon, nicht, wie sonst üblich, als Mönch gekennzeichnet. Die Inspirationsquelle ist sicherlich die ps-amphilochische Basilios-Ephraem-Erzählung, die in der Klosterbibliothek auch in einer melkitischen syrischen Übersetzung vorlag (s. S. Brock, *Catalogue of Syriac Fragments (new Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai*, Athen 1995, Fragment Nr. 45, S. XL). Diese Ikone ist ein Beispiel sowohl für die breite Rezeption der ps-amphilochischen Basilios-Ephraem-Legende, als auch für die Nachhaltigkeit der Symbolfunktionen, die den beiden Heiligen in dieser Begegnungslegende zukamen (vgl. auch die von Ps-Amphilochios inspirierten Darstellungen der Begegnungsszene in Tokali Kilisse 11, s. w. o., und in einigen mittelalterlichen stadtrömischen Wandmalereien, s. de Jerphanion, *Histoires de Saint Basile*, 157).

120 Ein Beispiel gibt uns eine undatierbare, wahrscheinlich viel spätere Schrift, deren Anliegen das Verbot der Wiederaufnahme von Presbytern, die eine Verfehlung sexueller Natur begangen hatten, in das Priesteramt war (vgl. auch die sonstigen Inhalte der einzigen Handschrift, die die Geschichte überliefert, in: J. Wortley, *An Unpublished Legend of an Unworthy Priest and Saint Basil the Great* (BHG 1449 p), in: *AnBoll* 97 (1979), 363–371, 364 f.). In dieser Schrift spielt Basilios der Große die Rolle des heiligen Bischofs, der einem aus o. g. Grund suspendierten Priester (er lebte „ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ τοῦ μεγάλου βασιλείου“, ebd. 369) eine zweite Chance geben will (am Ende wird aber durch Wunder kundgetan, dass dem Priester zwar vergeben wurde, die Wiederaufnahme seines Amtes aber nicht gestattet werden soll, ebd., 370). Für den unbekannten Autor dieser Geschichte war Basilios die entscheidende Autorität, die seiner These über die Konsequenzen einer sexuellen Verfehlung eines Priesters die erwünschte Geltung verleihen konnte.

121 S. N. Ševčenko, *Art and Liturgy*, in: E. Jeffreys/J. Haldon/R. Cormack (Hgg.), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford 2008, 731–740, hier 733 und 736.

len des Stundengebets, seine Regula prägte wie sonst kaum ein anderes Werk das byzantinische koinobitische Mönchtum. Diese Entfaltung seiner Autorität setzte gleich nach seinem Hinscheiden ein. Das zeigen u. a. die von Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa verfassten Enkomien an ihn,¹²² erstere Schrift wurde ferner in den Lektürekanon des byzantinischen Rhetorikunterrichts aufgenommen¹²³ und hat dadurch die Autorität des Basilios weiter verfestigt.

Es war aber vor allem Basilios' Autorität als Lehrer des orthodoxen Dogmas, das Theologie und Geschichte der byzantinischen Kirche am tiefsten prägte.¹²⁴ So konnte in den dogmatischen Auseinandersetzungen der Zeit des Ikonoklasmus eine einzige Stelle aus seinem *De spiritu sancto* zum entscheidenden Väterbeweis für die Ikonenverehrung werden.¹²⁵ Dass bereits in den Auseinandersetzungen des späten 5./frühen 6. Jh. um Chalkedon seine Autorität ebenfalls ausschlaggebend war, wird u. a. am massiven Einsatz von Exzerpten aus seinen Schriften bei den prominentesten Kirchenmännern und Schriftstellern der miaphysitischen Bewegung sowie an ihren intensiven Versuchen ersichtlich, Basilios für die eigene Sache gegen die Chalkedonier in Anspruch zu nehmen.

Die Autorität der Kappadokier, wie auch die des Athanasios (und, zumindest für die Syrischsprachigen, auch des Ephraem), war für alle Kontrahenten der Streitigkeiten zwischen Ephesos und Chalkedon wie auch nach Chalkedon gleichermaßen unanfechtbar. Sie stellten den gemeinsamen theologischen Boden bereit, auf dem die Auseinandersetzung ausgetragen werden konnte.¹²⁶ Wei-

122 S. w. o., 24, Fn. 54.

123 Vgl. S. Papaioannou, *Michael Psellos. Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge 2013, 264.

124 Leontios von Byzanz, der maßgebliche reichskirchliche Theologe der Justinianszeit, wirft Theodor von Mopsuestia vor, sich nicht an der Lehre des Basilios orientiert zu haben; das ist bereits an sich eine Häresie (s. *Adversus incorrupticolos et nestorianos*, in: PG 86,1, Paris 1865, Sp. 1353–1395, hier Sp. 1364 ff.; ein weiterer Anklagepunkt ist, dass Theodor es gewagt habe, nach Basilios und Johannes Chrysostomos eine eigene Anaphora zu verfassen). Nach einem Jahrtausend hatte sich daran wenig geändert: Basilios ist noch auf den Unionsverhandlungen von Ferrara-Florenz für die Byzantiner die wichtigste Quelle von Autoritätsbeweisen gewesen (vgl. M. Crusius, *Turcograeciae libri octo*, Basel 1584, S. 191).

125 H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch 2.1), München 1959, 300.

126 Beide Parteien, Miaphysiten sowie Chalkedonier, haben stets versucht, diese Väterautoritäten für sich allein in Anspruch zu nehmen, die eigene Konfession als einzige Erbin, die jeweils andere dabei ausschließend, darzustellen. Es war selbstverständlich, dass der christologische Diskurs nur so aufgebaut werden konnte (zur Entstehung dieser Selbstverständlichkeit s. Th. Graumann, *Die Kirche der Väter: Vätertheologie und Väterbeweis in*

tere Zusätze zu diesem Kanon der rechtgläubigen Kirchenväter waren nicht mehr möglich: So wurde in jener Zeitspanne dem antiochenischen Patriarchen und seinen Bischöfen vorgehalten, sie stellten Theodor und Diodor in eine Reihe neben Athanasios, Basilios und Gregor von Nazianz – als höchste theologische Autoritäten.¹²⁷

Basilios' sehr besondere Position in diesem Kirchenväterkanon spiegelt sich u. a. im vielleicht einflussreichsten unter allen miaphysitischen Florilegien von Väterzitate, das Philoxenos von Mabbug erstellt und seinem 10. Memra gegen den ostsyrischen Dyophysiten Habbib (verfasst zwischen 482 und 484) angehängt hat, deutlich wider. Dort werden Basilios-Zitate, in großer Anzahl, in vier unter insgesamt fünf thematischen Einheiten, in die das Florilegium zerfällt, angeführt,¹²⁸ während der andere große Kappadokier, Gregor von Nazianz, nur in zwei thematischen Einheiten zitiert wird.¹²⁹ Ebenso tritt die Autorität des Basilios als Garant der Orthodoxie auch im Brief des Philoxenos, geschrieben 521 aus seinem Exil im thrakischen Philippopolis, an die Mönche vom Senun bei Mabbug hervor. In diesem Brief, mit dem Philoxenos jene Mönche vom Senun, die trotz der staatlichen Repressalien und einer Welle von Übertritten zu den Chalkedoniern in Philoxenos' früherer Metropole der miaphysitischen

den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431), Tübingen 2002, bes. 410–420): Die christologische Kontroverse war bereits in ihrem Ursprung, in dem Konflikt zwischen Nestorios und Kyrill von Alexandria, vom Väterbeweis dominiert. Kyrill hat das Argumentieren auf Basis von Väterzitate, das spätestens mit Markell von Ankyra eine besondere Rolle in den seit Arius anhaltenden Debatten spielte, zur vollen Entfaltung gebracht und erstmals so nachdrücklich in den Vordergrund gerückt. Sodann basierte die sogenannte Unionsformel von 433, die erste argumentative Begegnung von Kyrrillianern und Antiochenern, ausschließlich auf dem Väterbeweis. Seitdem war der Streit um die Inanspruchnahme der Autorität der Väter und um die Legitimierung durch diese Autorität stets ein Aspekt der christologischen Auseinandersetzung: Die Zeit der patristischen Florilegien für die Zwei-Naturen-Lehre oder für den Miaphysitismus hatte begonnen (vgl. M. Richard, *Les florilèges diphysites du v^e et du vi^e siècle*, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, Würzburg 1951, 721–748, bes. 722 f.).

127 S. Kyrill von Alexandria, ep. 69, in: E. Schwartz, *Codex vaticanus graecus 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Zenos* (ABAW.PH 32/6), München 1927, 15 f.; vgl. L. Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien*, in: *ZKG* 67 (1955/1956), 252–287, 264.

128 In jeder thematischen Einheit sollen die Väterzitate eine in der Überschrift formulierte christologische These des Philoxenos untermauern. Philoxenos zitiert insgesamt zehn Kirchenväter, darunter am häufigsten Ephraem und den griechisch schreibenden Syrer Euseb von Emesa (vgl. L. Van Rompay, *Malpānā dīlan Suryāyā. Ephrem in the Works of Philoxenos of Mabbog: Respect and Distance*, in: *Hugoye* 7 (2007), 83–105, hierzu: 87 f.).

129 Ebd.

Aber auch Severos von Antiochia ist als Theologe und Kirchenmann von dem Einfluss und der Autorität des Basilios durchdrungen. Die Welt der griechischsprachigen theologischen Bildung, in der Severos ausgebildet wurde, war von den Kappadokiern, insbesondere von Basilios tief geprägt. Severos habe bereits in seinem Jurastudium in Beirut seinen ebenfalls theologisch interessierten Kommilitonen Zacharias – wie dieser in seiner Vita des Severos später berichten würde – als erstes gefragt, ob er Bücher des „Basilios des Großen, der seligen Gregorioi“ und der anderen (nicht genannten) Kirchenlehrer bei sich habe,¹³⁴ und da Zacharias welche hatte, widmeten die beiden zeit ihres gemeinsamen Studiums den vorlesungsfreien Samstagnachmittag einer Auswahl aus „den Lehrern der Kirche und den [= ihren] Schriften“. Basilios, der „in allen Dingen Weise“ (سبحر حمد), dominiert diese Auswahl: Das *Hexaemeron*, dann einzelne Homilien und Briefe, *De Spiritu Sancto*, sein *Antirrheticus* gegen Eunomius und die Rede *Ad adolescentes*. Auf diese relativ lange Liste von Werken des Basilios folgt eine bloß pauschale Erwähnung, ohne Angabe des Titels, der Werke der „göttlichen“ Gregorioi, und der „seligen“ Johannes Chrysostomos und Kyrill.¹³⁵ Diese Liste ist sehr wahrscheinlich ein Zeugnis für einen Kanon von ausgewählten Lesetexten der Väter, der sich in jener Zeit (ausgehendes 5. Jh.) herauszubilden begann¹³⁶ und in den folgenden Jahrhunderten eine lange Wirkungsgeschichte entfalten sollte; somit ist die dominante Stellung der Basilios in dieser Liste ein Zeichen seiner Stellung in der frühbyzantinischen theologischen Bildung.

Severos, der durch die genannten Schriften theologisch erzogen war, sah später, als Patriarch von Antiochia, Basilios zusammen mit Gregor von Nazianz als Vorbilder für seine eigene Amtsführung an.¹³⁷ In einer Predigt zum gemeinsamen Fest von Basilios und Gregor schildert er ihre Kämpfe gegen die arianische Häresie und den Kaiser Valens und zieht den Vergleich zu seiner Situation im Kampf gegen Chalkedon: Wenn er nicht jetzt so kompromisslos kämpft wie sie damals, werden Basilios und Gregor beim jüngsten Gericht gegen ihn Zeugnis ablegen.¹³⁸

134 Zacharias Scholastikos, *Vie de Sévère*, ed. M.A. Kugener, PO 2/1, Paris 1907, 48.

135 Ebd., 54f.

136 Vgl. Graumann, *Die Kirche der Väter*, 424 mit Fn. 2.

137 Basilios und Gregor gehören übrigens zu den sehr wenigen „Heiligen Männern“, auf die Severos in seinen Werken Bezug nimmt: Außer den beiden Kappadokiern sind es noch die alttestamentlichen Patriarchen, die Märtyrer, die Apostel als Gruppe, Petrus und der Evangelist Markus; vgl. R.C. Chesnut, *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug*, Oxford 1976, 47–50.

138 S. *Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche*, Homilie CXVI, ed. M. Brière, PO 26, Paris

Es steht zwar außer Frage, dass in der Sache die Hauptquelle der Theologie, v. a. der Christologie, der miaphysitischen Bewegung Kyrill von Alexandria war; doch wäre es aber keine Übertreibung, dass auch bei den Miaphysiten – wie bei den Chalkedoniern – die patristische Autorität¹⁴² par excellence in Athanasios von Alexandria, Basilios, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos lag.¹⁴³ Und auch in diesem kleinen Kreis ragte Basilios hervor.¹⁴⁴

Kyrill von Alexandria und – mit kleinerer Anzahl an Zitaten – Johannes Chrysostomos, Severos und Dionysios Areopagites. Es ist auffällig, dass Severos so bald nach seinem Tod im Jahr 538 schon als Mann heiligen Andenkens unter den Vätern zitiert wird.

- 142 Im allgemeinen Bewusstsein des 5./6. Jh.s waren die Kappadokier und Chrysostomos die letzten großen Väter im Vollsinn; Kyrill selbst galt als der treue Nachfolger der Väter (s. Philoxenos von Mabbug, *Lettre aux moines de Senoun*, ed. A. de Halleux (CSCO Syr. 98–99), Louvain 1963, 47 und 45; vgl. A. Louth, Introduction, in: Ders./A. Casiday (Hgg.), *Byzantine Orthodoxies*, Aldershot 2002, 1–11, hier: 6; vgl. J. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria, the Christological Controversy: its History, Theology and Texts*, Leiden 1994).

- 143 Diese Autorität ist in der syrischen Christenheit nachhaltig unvermindert geblieben. Repräsentative Zeugen dieser bleibenden Geltung sind der westsyrische Gelehrte Jakob von Edessa († 708) und der ostsyrische Katholikos Timotheos († 823). Jakob zählt in einem seiner Briefe die Kirchenväter auf, deren Werke die Norm der Orthodoxie bilden (s. Jacob of Edessa, Letter to John the Stylite: ms. British Library Add. 12.172, f. 100r–v, zitiert nach L. Van Rompay, Past and Present Perceptions of Syriac Literary Tradition, in: *Hugoye* 3 (2000), 71–103, 76, Fn. 8); Timotheos behandelt in seinen Briefen eine Vielzahl von theologischen u. a. Fragen, darunter auch brennende Streitfragen, und beantwortet sie unter Berufung auf einige wenige, besonders respektierte Kirchenväter (für eine Auflistung s. ebd., 83 f.; vgl. S. Brock, L'apport des pères grecs à la littérature syriaque, in: A. Schmidt/D. Gonnet (Hgg.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris 2007, 9–26, 22 ff.). Beide „Listen“, die Jakobs wie die des Timotheos, sind sehr kurz, und ihr Kern, aus den älteren griechischen Vätern bestehend, ist gleich: Athanasios, Basilios, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos. Erst bei den späteren Vätern tritt die konfessionelle Spaltung zum Vorschein. Die Autorität der Kappadokier kann man daran messen, dass Timotheos die Rechtgläubigkeit des Diodor von Tarsos, des Lehrers Theodors von Mopsuestia, durch die Behauptung zu beweisen versucht, dass Diodor von Athanasios, Basilios und Chrysostomos Anerkennung und Lob geerntet habe; Nestorios wiederum habe nichts Anderes gelehrt als Gregor von Nazianz, und sei daher unbestreitbar orthodox (Brief 42, in: *Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, ed. M. Heimgartner (CSCO Syr. 248), Louvain 2012). Wie Timotheos im 8. Jh. hatte bereits Philoxenos die Garantie für die Rechtgläubigkeit Kyrills selbst in seiner völligen Übereinstimmung mit den „Vätern“ – d. h., v. a. Athanasios und den Kappadokiern – gesehen (s. Philoxenos von Mabbug, *Lettre aux moines de Senoun*, 47).

- 144 Die besondere Stellung, die Basilios (und die weiteren Koryphäen der vorchalkedonischen Kirchenväter: Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomos, Kyrill von Alexandria) sowohl bei den Miaphysiten als auch in der byzantinischen Orthodoxie innehatte, kann man auch

eines üblichen Heiligenlobes und spricht von Basilios in Tönen, die sonst nur für die beliebtesten aller syrischen Heiligen – wie Ephraem selbst oder Symeon den Styliten – erklingen:¹⁴⁷

Wir sind nämlich überzeugt, dass die Größe seiner Liebe zu Gott nicht ausgedrückt werden kann ... denn wie das Licht der Sonne die Sehkraft vieler beschränkt, so überragt auch die Größe seiner Lebensführung die Lobpreisungen aller Menschen.¹⁴⁸ [*Basilios habe alle Tugenden der heiligen Väter in sich zusammengefasst*], denn alle schönen Eigenschaften der wahren Lebensführung der Väter waren ihm eingeprägt. Durch die Betrachtung aller Früheren las er ihre Verdienste zusammen ... er verwirklichte alle ihre Verdienste an sich selbst, weil er in jeder Hinsicht ein Inbegriff derselben war.¹⁴⁹

Allerdings dürfte auch dieses auf den ersten Blick nicht-militante Enkomion an Basilios mit der gegenwärtigen christologischen Auseinandersetzung in Verbindung stehen: Insbesondere da das einzige in diesem Enkomion geschilderte Ereignis aus Basilios' öffentlichem Leben sein Konflikt mit dem arianischen

Übersetzer keinen Grund gehabt hätte, eine wörtliche Übersetzung etwa mit ܡܬܚܝܬܐ zu vermeiden, wäre ein griechischer Übersetzer auf eine paraphrastische Wiedergabe des idiomatischen syrischen ܡܬܚܝܬܐ = „Güter“, wie ἀγαθαὶ πράξεις, unbedingt angewiesen. An einer anderen Stelle steht im syrischen Text ein besonders ungewöhnlicher, auffälliger Ausdruck: ܠܚܝܬܝܬܐ ܡܬܚܝܬܐ (= „wir feiern ihre [sc. der Heiligen] Wahrheiten/Wahrhaftigkeiten“), während im griechischen Text an der entsprechenden Stelle steht: τὴν τούτων ἀθλησιν ἐκμιμούμενοι. Der griechische Übersetzer hat hier offenbar vor der Schwierigkeit der syrischen Vorlage kapituliert und anstatt einer wörtlichen Übersetzung, die kaum verständlich wäre, eine passende Improvisation gegeben. Dazu kommt die durch A. Vööbus erwiesene Abhängigkeit des fraglichen Enkomions von der syrischen Rabbula-Vita, die seine Entstehung direkt auf Syrisch weiter erhärtet (gegen die These des Vööbus hat A. Mouraviev – der davon ausgeht, dass das ps-amphilochische Basilios-Enkomion eine Übersetzung aus dem Griechischen sei – vorgeschlagen, dass eher umgekehrt die Rabbula-Vita vom Basiliosenkomion abhängig wäre, s. La partie syriaque du dossier hagiographique de Saint Basile, 209 f.). Wir sehen also, dass die syrische Hagiographie sich nicht nur aufs Übersetzen beschränkt, sondern ein originelles Basilios-Enkomion produziert hat.

147 Vgl. die Memre des Jakob von Sarug über sie (*Lobrede des Jakob von Sarug über Simeon den Säulenheiligen*, ed. C. Brockelmann, in: Ders., *Syrische Grammatik*, Leipzig 1951, 102*–122*; *A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem by Mar Jacob of Sarug*, ed. J.P. Amar, PO 47, Turnhout 1995).

148 *Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilios von Cäsarea*, 70 f.

149 Ebd., 84 f.

Kaiser Valens ist, dürfte der unbekannte syrische Autor auf eine implizite Parallelisierung zwischen dem Widerstand des Basilios gegen Valens und dem Kampf der Miaphysiten gegen die chalkedonische Linie des byzantinischen Kaisers abgezielt haben. Es bot sich geradezu an, wie bereits bei Severos gesehen, in der unnachgiebigen Verteidigung der christologischen Rechtgläubigkeit gegen häretische Kaiser eine direkte Verbindung zwischen Basilios und den Anführern der Miaphysiten – Bischöfe, theologische Lehrer und Asketen „wie jener“ – zu sehen.¹⁵⁰

Die Präsenz des Basilios ist bedeutend auch in den sog. „masoretischen“ Handschriften, die v. a. zwischen dem 9. und 13. Jh. als Lehrbücher in den west-syrischen Schulen verwendet wurden,¹⁵¹ und Zeugnisse einer längst herauskristallisierten „patristischen Identität“ darstellen. Diese Lehrbücher umfassen in ihrem patristischen Teil (insofern sie einen solchen haben) Lemmata aus den Werken einer sehr kleinen Anzahl ausgewählter griechischer Väter. Basilios der Große gehört,¹⁵² zusammen mit Severos von Antiochia, Gregor von Nazianz, und Dionysios Areopagites, zu denjenigen, die am häufigsten exzerpiert werden.¹⁵³

150 Für die Annahme einer Entstehung dieses Basilios-Enkomions in miaphysitischen Kreisen spricht ferner seine Abhängigkeit von der syrischen Rabbula-Vita, die ihrerseits eindeutig miaphysitischen Ursprungs ist.

151 S. J. Loopstra, *Patristic Selections in the „Masoretic“ Handbooks of the Qarqapta Tradition*, Washington 2009, 18.

152 Eine vergleichbare Stelle nehmen die Schriften des Basilios auch in der syrischen Tradition der Kommentare zu patristischen Texten ein, s. I. Isabaert-Cauuet, *Les pères grecs dans les commentaires syriaques*, in: A. Schmidt/D. Gonnet (Hgg.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris 2007, 77–88, hierzu: 82 ff. (Gregor von Nazianz stellt allerdings Basilios, sowie alle andere Väter, in den Schatten). Ähnlich auch in der „Großen Grammatik“ des Bar Ebraya (13. Jh.): Basilios hat den dritten Platz unter den meistzitierten Autoren nach Gregor von Nazianz und Ephraem (s. ebd., 79. Es sei angemerkt, dass sowohl in den šmāhē-Handschriften als auch in den Kommentaren und Grammatiken der westsyrischen Tradition der enge Kreis der meistzitierten, „wichtigsten“ Autoren weitgehend derselbe ist: Gregor von Nazianz, Basilios, Dionysios Ps-Areopagites, Severos, und – deutlich weniger zitiert – Johannes Chrysostomos und Gregor von Nyssa).

153 Ebd., 136 f.; exzerpiert werden die Homilien und die Briefe des Basilios, wie auch des Gregor von Nazianz; vgl. auch A. Baumstark/G. Graf/A. Rücker, *Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem*, in: *OC N.S.* 2 (1912), 120–136, hier: 122. Allerdings ist auch in der ostsyrischen („nestorianischen“) Literatur- und Theologiegeschichte Basilios' Autorität nicht minder allgegenwärtig. Henana von Adiabene z. B., umstrittener Leiter der Schule von Nisibis im ausgehenden 6. Jh., hat Basilios intensiv rezipiert (s. B. ter Haar Romeny, *Les Pères grecs dans les florilèges exégétiques syriaques*, in: A. Schmidt/D. Gonnet (Hgg.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris 2007,

Mehr noch, einige seiner Homilien dürften auch in liturgischen Zusammenhängen vorgelesen worden sein: So wurde Basilios' zweite Quadregesima-Homilie (mindestens im 9. Jh.) während der Fastenzeit öffentlich verlesen.¹⁵⁴ Und die Basiliosliturgie ist nicht nur von den syrischsprachigen Orthodoxen (Melkiten), sondern auch von den Westsyryern rezipiert (und Änderungen unterzogen) worden.¹⁵⁵ Doch unter allen ins Syrische übersetzten Werken des Basilios dürfte sein kleines *Asketikon* – die Klosterregel mit der größten Verbreitung im spätantiken westsyrischen Mönchtum¹⁵⁶ – dasjenige sein, das den breitesten Einfluss, weit über den engen Kreis der Schriftsteller und Gebildeten hinaus, entfalten konnte.¹⁵⁷

b) *Ephraem der Syrer*

Ephraem verkörperte das Ideal des syrischen Kirchenvaters und Lehrers. Darin stand er allein: Die Verehrung, die ihm von den Späteren entgegengebracht wurde, ist keinem zweiten syrischen Kirchenvater je zuteil geworden. Sozomenos, der ihn, wie gesehen, als Vertreter des Syrertums unter den Großen aller Länder des Reichs darstellt, bringt damit die Geltung Ephraems in der

63–76, hierzu: 65); Barhadbschabba widmet Basilios in seiner ums Jahr 600 verfassten Kirchengeschichte ein Kapitel (cap. 15) und bezeichnet ihn, zusammen mit Theodor von Mopsuestia, als einen von „zwei leuchtenden und brennenden Säulen“ jener Zeit – eine ganz ungewöhnliche Ehre! (s. *La première partie de l'histoire de Barhadbešabba 'Arbaia*, cap. 14, ed. F. Nau, PO 23,2, Paris 1932, 282). Auch in den exegetischen Werken des Theodor bar Koni und des Ischo bar Nun ist „une certaine connaissance des idées de Basile sur certains versets“ vorhanden (ter Haar Romeny, *Les Pères grecs dans les florilèges exégétiques syriaques*, 66), obwohl bei beiden keine Spuren einer direkten Verwendung seiner Schriften zu beobachten sind (ebd., 68).

154 Diese Information hat David Taylor in einer Randnotiz einer Handschrift aus dem Jahr 893 mit syrischen Basilios-Homilien (British Library Add. 14515) gefunden.

155 Vgl. S. Brock, Traduzioni siriane degli scritti di Basilio, in: E. Baudry, S. Brock, M. Cortesi et alii, *Basilio tra Oriente e Occidente*, Magnano 2001, 165–180, hier 179.

156 Vgl. D. Taylor, St. Basil the Great and the Syrian Christian Tradition, in: *The Harp* 4 (1991), 49–58, hier: 55; das ostsyrische Mönchtum scheint sich wiederum diesem Einfluss zu entziehen, s. J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile* (Bibliothèque du Muséon 32), Louvain 1953, 146.

157 Nicht zuletzt bezeugt auch die Abfassung von Basilios-Pseudepigrapha direkt auf Syrisch, wie der „Geschichte Josephs“, des alttestamentlichen Patriarchen, und einiger Briefe, sein hohes Renommee, s. M. Weinberg, *Basilios der Große. Geschichte Josefs syrisch und deutsch*, Halle 1893; S.W. Link, *Die Geschichte Josefs angeblich verfasst von Basilios dem Großen von Cäsarea*, Berlin 1895; zu den pseudepigraphischen Briefen, vgl. S. Brock, *Traduzioni siriane degli scritti di Basilio*, 178.

Väter darzustellen und dies durch engagierte Florilegien mit Stellen aus den Schriften der bedeutendsten Väter zu beweisen bestrebt waren, musste Ephraem, der als Person und Lehrer unter den Syrern aller christologischen Ausrichtungen – sogar unter den Griechen – verehrt wurde, unvermeidlich zum Zankapfel werden. In dem bereits angesprochenen Florilegium des Philoxenos, das der Schrift gegen Habbib angehängt ist, wird Ephraem – der als einziger Syrisch schreibender Autor aufgenommen wird – nahezu die Hälfte (107 aus 227) der aus insgesamt 10 Kirchenvätern exzerpierten Zitate zugeschrieben!¹⁶⁶

Bereits beim späten Philoxenos lässt sich aber, wie Lukas Van Rompay beobachtet hat, eine tiefgreifende Änderung konstatieren. In seinem Brief an die Mönche von Senun (521) werden Ephraems Werke nur dreimal als patristische Autoritätsbeweise zitiert, während die Exzerpte aus den griechischen Vätern, wie Athanasios, die Kappadokier und Kyril, weitaus zahlreicher sind. Mehr noch, Philoxenos äußert sich dort kritisch über die Ungenauigkeit oder Unschärfe der theologischen Begriffe, die Ephraem in seinen christologischen Aussagen verwendet.¹⁶⁷ Seine christologische Orthodoxie gilt zwar als unbestreitbar, wie seine Autorität als Lehrer überhaupt, er ist „unser, der Syrer, Lehrer“,¹⁶⁸ aber seine christologische Begrifflichkeit sei, so Philoxenos, nicht unzweideutig, und deswegen seien seine Aussagen nur selten als Väterbeweise für die miaphysitische Orthodoxie einsatzfähig.¹⁶⁹ Dazu seien die griechischen Väter, allen voran Kyrill, da.

Diese Änderung in der Haltung des Philoxenos zeigt eine Tendenz an, die das ganze sechste Jahrhundert durchziehen sollte. Die patristischen Autoritätsbeweise, die in der dogmatischen Auseinandersetzung mit den Chalkedoniern

166 Vgl. Van Rompay, *Malpānā dīlan Suryāyā*, 87 ff. (ca. ein Viertel davon bleibt unidentifiziert, während ein erheblicher Teil vom Rest der Zitate aus spuria kommt, die Edmund Beck nicht ediert hat). Diese Dominanz Ephraems ist, wie Lukas Van Rompay bemerkt hat, auch durch den Sitz im Leben bedingt: Philoxenos, ein „Perser“ (d. h. Syrischsprachiger aus dem Sassanidenreich), antwortet hier auf einen (heute verlorenen) literarischen Angriff eines Landsmanns, und das primäre Zielpublikum sind die syrischen Mönche Mesopotamiens. Daher lag es für Philoxenos nahe, seine Autoritätsbeweise den Werken Ephraems, des großen Vaters der (nord)mesopotamischen Christenheit, zu entnehmen (s. ebd., 87). Dies zeigt zugleich, dass Ephraem von allen Syrern, auch im Sassanidenreich, in gleicher Weise als orthodoxer Lehrer und Heiliger verehrt wurde.

167 S. Philoxenos von Mabbug, *Lettre aux moines de Senoun*, 51.

168 Ebd.

169 Es war aus demselben Grund, dass Philoxenos auch seine Revision der Peschitta in die Wege geleitet hat (dazu s. S. Brock, *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway NJ 2006, 35 ff.).

von syrisch-miaphysitischer Seite eingesetzt werden, stammen fast ausschließlich aus den griechischen Kirchenvätern (natürlich in syrischer Übersetzung), wobei Basilios und Gregorios die höchste Autorität, Kyrill die größte inhaltlich-theologische Bedeutung hatte.¹⁷⁰ Das umfangreichste unter den miaphysitisch-antichalkedonischen Florilegien jener Zeit,¹⁷¹ welches Mitte des 6. Jh.s in Edessa erstellt worden ist, enthält keinen ephraemischen Eintrag.¹⁷² Ephraem fehlt auch in der Vita des streitbaren miaphysitischen Anführers Johannes von Tella: Sooft der Protagonist zu den christologischen Fragen des Tages argumentiert, beruft er sich stets nur auf Kyrill.¹⁷³ Dasselbe gilt auch von seiner *Expositio fidei*.¹⁷⁴ Aber auch Petros von Kallinikos, ein syrischsprachiger Landsmann Ephraems, verwendet diesen in seinem enorm umfangreichen Werk *Contra Damianum* kaum.¹⁷⁵

Wir können uns nur vorstellen, welche Erfahrungen von gescheiterten oder ausweglosen Streitgesprächen über die Interpretation der poetischen, mehreren Auslegungen offenen christologischen Aussagen Ephraems Philoxenos von seinem frühen begeisterten Aufgebot von Ephraem-Zitaten zu der späteren Zurückhaltung umstimmten.

Neben dieses Urteil des Philoxenos über Ephraems christologische Aussagen lässt sich eine Passage aus einer späteren (Ende 6. Jh.) ostsyrischen Schrift, der sog. *Cause de la fondation des écoles* des Barhadbschabba 'Arbaya, stellen. Diese Rede, die sich an die Studenten der ostsyrisch-dyophysitischen Schule

170 Es ist bezeichnend, dass Philoxenos, wie bereits bemerkt, die Autorität Kyrills, der in seinem patristischen Florilegium mit zahlreichen Exzerpten vertreten ist, mit Hinweis auf Kyrills vollkommene Treue zu den Vätern vor ihm unterstützt; s. Philoxenos von Mabbug, *Lettre aux moines de Senoun*, 47 und 45.

171 British Library, Add. 12.156 (s. W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, Bd. 3, London 1971, 639–649).

172 Auch Severos von Antiochia hat, trotz seiner engen Beziehungen zur syrischen Welt, in seinen gelehrten christologischen Streitschriften Ephraem kaum berücksichtigt. Eine Ausnahme bildet die Schrift *Contra impium grammaticum*, wo Severos zwar die Weisheit – und damit natürlich die Rechtgläubigkeit – Ephraems für selbstverständlich erklärt (*Contra impium grammaticum* III/II, cap. 39, 243 ff.), sich aber dessen enthält, christologische Passagen aus seinen auf Griechisch kursierenden Memre als Beweisstücke in der Auseinandersetzung vorzubringen, denn, so Severos, auch kleine Übersetzungsfehler könnten den Sinn entstellen haben (ebd., 243 f.).

173 S. *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum*, ed. E.W. Brooks (CSCO 7–8) Paris, 1907, 29–95.

174 *John of Tella's Profession of Faith: the Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop*, ed. V. Menze, Piscataway, NJ 2009.

175 Ed. R.Y. Ebied/A. Van Roey, L. Wickham, CC.SG 29, 32, 35; Louvain/Turnhout 1994 ff.

von Nisibis zur Eröffnung des Studienjahres richtet und diesen eine legendarische Genealogie und Geschichte der Schule darlegt, schreibt Ephraem die Gründung der Schule von Edessa zu, als deren Nachfolgeinstitution sich die nisibenische Schule betrachtete. Seitdem und bis zur Zeit eines alten Leiters der Schule von Edessa namens Qiyore habe man an der Schule auf Basis der Exegese Ephraems gelehrt, „welche, wie man sagte, vom Apostel Addai überliefert war“.¹⁷⁶ Doch dieser Qiyore soll das Fehlen einer syrischen Übersetzung der biblischen Kommentare Theodors von Mopsuestia – der fortan zum konfessionellen Wahrzeichen der Ostsyrer werden sollte – sehr bedauert und eine solche Übersetzung in Auftrag gegeben haben,¹⁷⁷ woraufhin diese Kommentare an die Stelle von Ephraems (exegetischer) „Tradition“ getreten seien; und dies soll gerade in den frühen 30er Jahren des 5. Jh.s, also in der formativen Anfangsphase des christologischen Streites, geschehen sein.

Dass nun der damalige Leiter der edessenischen Schule Ephraems Kommentare bei allem Respekt mit jenen des emblematischen Dyophysiten Theodor von Mopsuestia ersetzt wissen wollte, scheint darauf hinzuweisen, dass auch die Dyophysiten von Edessa – genauso wie Philoxenos eine Generation später – Schwierigkeiten gehabt hatten, mit Ephraem gegen ihre theologischen Gegner zu argumentieren.¹⁷⁸ Ephraem wird aber weiterhin, wie die *Cause de la fondation* selbst zeigt, mit derselben Selbstverständlichkeit als heiliger Mann von

176 Barhadbschabba Arbaya, *Cause de la fondation des écoles*, PO 4, Paris 1908, 382f.: מלכ
האבי האבנחם חסדא עליון מחתלים עו

177 Die Schwierigkeiten der historischen Einordnung und der Auswertung der Glaubwürdigkeit dieser Stellen seien hier ausgeklammert.

178 Vgl. A. Palmer, The Influence of Ephraim the Syrian, in: *Hugoye* 2 (1999), 83–109, 101 ff. In diesen Schwierigkeiten liegt vielleicht der Hauptgrund – neben dem Interesse an einer moderneren, wissenschaftlicheren Exegese, die in den Lehrbetrieb einer theologischen Schule besser passt und der alten, traditionellen Verbundenheit Edessas zu Antiochia – dass an der Schule von Edessa die ephraemische Exegese (teilweise) durch Theodors Kommentare ersetzt wurde (s. L. Abramowski, Untersuchungen zur Christologie der Persischen Kirche, in: Th. Hainthaler (Hg.), *Die Kirchen von Persien, Armenien und Georgien* (Bd. 2,6 von *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*), Freiburg, im Druck), 164 f. und L. Van Rompay, Quelques remarques sur la tradition syriaque de l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, in: H.J.W. Drijvers et al. (Hgg.), *Quantum Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature (Groningen – Oosterhesselen 10–12 September)*, Rom 1987, 33–43, bes. 24 f.; vgl. N. Kavvas, Translation as Taking Stances: The Emergence of Syriac Theodoranism in 5th Century Edessa, in: *ZAC* 19 (2015), 89–103. Zur gleichen Zeit ist in Edessa auch die erste syrische Kyrillübersetzung, auf Geheiß des Bischofs Rabbula, erstellt worden (s. D. King, *The Syriac Versions of the Writings of Cyril of Alexandria: A Study in Translation Technique* (CSCO Subs. 123), Leuven 2008, 24 f.).

Ephraem prägte auch im 6. Jh. weiterhin unvermindert die Frömmigkeit und das kirchliche Leben der syrischen Christenheit. Sein Verschwinden aus dogmatisch-christologischen Florilegien und christologischen Streitschriften ist ein ephemeres Phänomen jener Zeit, in der es in diesem Bereich der theologischen Literatur ausschließlich um die begriffliche Grenzziehung zwischen den Konfessionen ging.

Als nach dem 6. Jh. die literarische Herstellung von Identität in der miaphysitischen syrischen Christenheit nicht mehr vornehmlich durch Abgrenzung gegenüber der byzantinischen Reichskirche, sondern zunehmend durch eine Rückkehr zur eigenen Überlieferung erfolgte,¹⁸⁴ hält Ephraem wieder in den dogmatischen¹⁸⁵ und exegetischen Florilegien Einzug. In einem exegetischen Florilegium aus dem 2. Viertel des 7. Jh.s ist er der einzige syrische Autor neben den großen griechischen Vätern (Athanasios, die drei Kappadokier, Chrysostomos, Kyrill und Severos), in der späteren *Catena Severi*¹⁸⁶ beruft sich der Kate-nist ausschließlich auf Ephraem und Jakob von Edessa als (Autoritäts-)quellen des alttestamentlichen Teiles.¹⁸⁷

Aber selbst im 6. Jh. ist Ephraems Funktion als Wahrzeichen der Orthodoxie stets maßgeblich gewesen: Miaphysiten, Chalkedonier und Ostsyrer wetteiferten um sein Erbe. Einige syrische Ps-Ephraemica aus dem 6. Jh. können uns hier einen Einblick geben. Es gibt Fälle, in denen diese Pseudepigrapha Ephraem im

184 Man könnte auch sagen, dass jetzt die Abgrenzung durch das Desinteresse an den griechischen Vätern erfolgt (s. B. ter Haar Romeny, *The Identity Formation of Syrian Orthodox Christians as Reflected in two Exegetical Collections: First Soundings*, in: *PdO* 29 (2004), 103–121, 107 f.; parallel dazu kam auch eine Distanzierung von der griechischen Sprache, s. Ders. et al., *The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians: Results and Conclusions of the Leiden Project*, in: *CHRC* 89 (2009), 1–52, hierzu: 48–50).

185 S. folgende Florilegien, die in Handschriften des 7./8. Jh.s überliefert sind: British Library, Add. 17.214 (Wright, *Catalogue*, Bd. 2, 915–917), Add. 14.529 (ebd., 917–921), Add. 12.155 (ebd., 921–955), und Add. 14.532 (ebd., 955–967).

186 Die Endredaktion wird ans Ende des 9. Jh.s datiert. Für eine Beschreibung der beiden Florilegien s. ter Haar Romeny, *The Identity Formation of Syrian Orthodox Christians*, 106–108.

187 S. ter Haar Romeny et al., *The Formation of a Communal Identity*, bes 18 f.; Ders., *Les Pères grecs dans les florilèges exégétiques syriaques*, 70–73; vgl. D. Kruisheer, Ephrem, Jacob of Edessa, and the Monk Severus: an Analysis of Ms. Vat. Syr. 103, ff. 1–72, in: R. Lavenant (Hg.), *Symposium Syriacum VII* (OCA 256), Rom 1998, 599–605, der u. a. das (relativ beschränkte) Ausmaß der Verwendung von Ephraems Werken im alttestamentlichen Teil der *Catena Severi* zu bestimmen versucht; vgl. B. ter Haar Romeny, Ephrem and Jacob of Edessa in the Commentary of the Monk Severus, in: G. Kiraz (Hg.), *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honour of Sebastian P. Brock*, Piscataway, New Jersey 2008, 535–557.

epigraphisch entlarvt werden konnten.¹⁹³ Eher als der Auseinandersetzung mit den Chalkedoniern bzw. Dyophysiten scheinen also diese unverhüllt miaphysitischen Ps-Ephraemica der eigenen Identitätsstärkung innerhalb der miaphysitischen Gemeinden zu dienen.¹⁹⁴

Aber auch die chalkedonische Seite hat ihrerseits versucht, Ephraems Autorität gegen die syrischen Miaphysiten zu wenden. Ein verlorenes chalkedonisches Florileg, erstellt von Johannes Grammaticus, enthielt etliche Ps-Ephraem-Zitate, wie wir aus Severos' Widerlegung wissen.¹⁹⁵ Auch die Johannes Maro zugeschriebenen chalkedonischen Kurztraktate *Gegen die Nestorianer* und *Gegen die Monophysiten* (ausgehendes 7. Jh.?) enthalten einige „Ephraem“-Zitate als christologische Autoritätsbeweise.¹⁹⁶

Ähnliches findet sich auch bei den Ostsyrern. Neben der Legende, die Ephraem, wie gesehen, als Gründer ihrer eigenen Schultradition darstellte, hat auch eine Ephraem fälschlich zugeschriebene, sehr populäre apokryphe Schrift, die „*Schatzhöhle*“, in ihrer ostsyrischen Redaktion eine Vereinnahmung Ephraems unternommen: Denn in dieser im 6. Jh. entstandenen Redaktion ist eine unüberhörbare Spitze gegen die Miaphysiten und ihre Christologie eingeflochten – wodurch Ephraem, der vorgebliche Autor, gleich als engagierter Dyophysit und freilich Gegner des Miaphysitismus präsentiert wird.¹⁹⁷

Die Autorität Ephraems und des Basilios war zum Zankapfel in der Konkurrenz zwischen den im 6. Jh. entstehenden konfessionellen Kulturen geworden. In jener Zeit und in diesem Rahmen sind auch die Ephraem-Basilios-Erzählungen der ps-amphilochischen Basiliosvita entstanden. Das primäre Zielpublikum, die zeitgenössischen Kappadokier, werden durch die Begegnung und Befreundung ihres eigenen Basilios mit dem Syrer Ephraem an die gegenwärtigen harten Konflikte erinnert worden sein, die vor ihrer Tür abliefen.

193 So hat z.B. Severos von Antiochia feststellen können, dass das Lied der Perle, aus dem sein neuchalkedonischer Gegner Johannes Grammaticus dyophysitische Ephraem-Zitate exzerpiert hatte, unecht ist (*Contra impium grammaticum* 111/11, cap. 39, 243 ff.).

194 Auch in einer griechischen ps-ephraemischen Schrift des 6. Jh.s sind eindeutig theopaschitische Aussagen enthalten, die auf miaphysitische Provenienz hinweisen – ein Zeichen der Lebendigkeit auch griechischsprachiger miaphysitischer Kreise im Orient (vgl. Wonmo, *From the Syriac Ephrem to the Greek Ephrem*, 385).

195 Severos von Antiochia, *Contra impium grammaticum* 111/11, cap. 39, 243; s. auch, *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt*, ed. Marcel Richard, CCSG 1, Turnhout/Louvain 1977, 43–44 (Nr. 109).

196 Allerdings ist nicht nur die Echtheit dieser Traktate, sondern gar die Existenz des Johannes Maro als historischer Person umstritten; vgl. H. Suermann, *Die Gründungsgeschichte der maronitischen Kirche*, Wiesbaden 1998, 279 ff.

197 S. w. u.

Diese voraussehbare Assoziation wird auch in der Intention des Autors gelegen haben. Wir haben gesehen, dass der Autor mit der Art und Weise, wie er das Autoritätsverhältnis zwischen Basilios und Ephraem darstellt, die Intention zeigt, den Syrer Ephraem in die griechische kirchliche Tradition zu integrieren und ihn dabei unter Basilios unterzuordnen. Das Motiv, aus dem er sich dies vornahm, seine grundlegende Intention, ist allem Anschein nach durch die konfessionelle Auseinandersetzung bedingt: Ephraems Unterordnung unter Basilios, seine Integration in die griechische Tradition, bedeutet zugleich eine Integration in die chaledonische, byzantinische Tradition und dementsprechend eine Abkoppelung von der miaphysitischen, syrischen solchen. Diese Tendenz teilen anscheinend auch die weiteren kappadokischen Zeugen der Legende von der Begegnung der beiden Heiligen in Caesarea, die von (einer Frühredaktion) der ps-amphilochischen Basiliosvita abhängig sind.

c) *Zur Rolle der Basilios-Ephraem-Begegnung in der syrischen EV*

Die Art und Weise, in der der Autor der syrischen EV die beiden Basilios-Ephraem-Erzählungen des Ps-Amphilochios (über eine syrische Übersetzung) rezipiert hat, kann nun, wie bereits angedeutet, Aufschluss über seine Intentionen geben.

Standen Basilios und Ephraem, wie gesehen, generell für die griechische und syrische Christenheit respektive, so konnten sie im 6. Jh. vielfache spezifischere, je nach Ort und Kontext variable repräsentative Funktionen erfüllen. So konnte Basilios in einem griechischen, reichskirchlichen Milieu Kappadokiens für die chaledonische Kirche stehen. Basilios und Ephraem standen aber auch, unabhängig von Ort und Kontext, für ihre Städte, für Caesarea und Edessa; und diese ihre spezifische repräsentative Funktion spiegelt sich in der Präsenz von Caesarea in der ps-amphilochischen Basiliosvita und der Edessas in der syrischen EV deutlich wider. In Caesarea, der Stadt des Basilios, spielt sich nicht nur der Großteil der ps-amphilochischen Vita, sondern auch ein beträchtlicher Teil der syrischen EV ab. Könnte es sein, dass auch darin ein Hinweis auf die zeitgenössische historische Realität liegt? Könnte die EV, indem sie das Edessa Ephraems mit dem Caesarea des Basilios in Beziehung setzt, z. T. die aktuellen Beziehungen zwischen Edessa und Caesarea widerspiegeln und womöglich kommentieren? Die Fragen sind nicht leicht zu beantworten, denn es stehen keine direkten historischen Quellen zu den kirchlichen, kommerziellen o. a. Beziehungen zwischen den beiden Provinzhauptstädten im 6. Jh. zur Verfügung. Dennoch lässt sich einiges über indirekte Wege rekonstruieren.

Ephraemvita und Zeitgeschichte: Edessa im miaphysitisch-chalkedonischen Konflikt der Zeit Justinians

1 Caesarea und Edessa

Die beiden Städte standen in permanentem Kontakt vor allem durch Handelsbeziehungen. In Caesarea bestand stets Bedarf nach Importwaren aus dem Orient, v. a. Luxusgütern. Von Caesarea aus war Edessa, bedingt durch das Straßennetz, viel leichter und schneller zugänglich als Antiochia,¹ und man konnte auch in Edessa nahezu alles an orientalischen Importwaren finden, was der Markt Antiochias anbot.² Edessa gehört auch zu den syrischen Märkten, aus denen kappadokische Händler regelmäßig Wein nach Kappadokien und Caesarea importierten.³

- 1 Caesarea selbst lag an einer noch vorrömischen Strasse, die gen Osten nach Melitene und weiter nach Tomisa führte, wo man den Euphrat durchqueren konnte. Die (spätere) „Strasse der Pilger“, die Ankyra mit Tyana und dem kilikischen Tor und darüber mit Antiochia und Syropalästina verband, lief dagegen durch die westliche Randzone Kappadokiens (s. D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, Princeton, New Jersey 1950, 492; vgl. M.P. Charlesworth, *Trade-Routes and Commerce of the Roman Empire*, Cambridge 1936, 76 ff.). Die Caesarea-Melitene-Strasse war eine der Hauptstrassen Kleinasiens, und wurde v. a. seit dem 3. Jh. von den Kaisern stets in Stand gehalten. Von Melitene aus war dann Edessa schnell und denkbar sicher zugänglich: Die Militärstrasse Melitene-Samosata lief an den Festungen Tomisa, Korne, Meteita, Klaudias, Iouliopolis, Barsalo und Colmadara vorbei, und von Samosata bis Edessa waren nur noch ca. 45 km zurückzulegen (S. TAVO B VI 14: *Armenien und Georgien – Christentum und Territorientwicklung vom 4. bis zum 7. Jahrhundert*, v. R.H. Hewsen).
- 2 Edessa war mit Persien durch eine große Handelsroute verbunden, deren nächste bedeutende Station weiter östlich Nisibis war; Edessa lag an der nördlichen Verzweigung dieser Route, deren westliche Endpunkt Antiochia war (S. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, 77).
- 3 Diese Handelsverbindung wird höchstwahrscheinlich reflektiert in Johannes von Ephesos' Vita des Chorepiskopos Addai: Dieser habe auf den Bergen östlich der Region ܐܢܬܝܐ (Hanzit, Ausläufer des Taurus-Gebirges, s. TAVO B VI 14) eine große Winzerei eingerichtet (Johannes von Ephesos, *Lives of the Eastern Saints* VIII, ed. E.W. Brooks, PO 17, Paris 1923, 129); „und weil das Gebiet Kappadokia von dort [sc. Addais Winzerei] aus nah ist, und jene [sc. die

Spaltung innerhalb der miaphysitischen Kirche (um die Absetzung des Paul von Antiochia, 575) auch Kappadokien erfasst.⁷

Daher überrascht kaum, dass im 6. Jh. die Metropolen von Caesarea nicht immer auf der chaledonischen Seite standen: Der Metropolit Soterichos⁸ von Caesarea (wohl 510/11–537) etwa hatte im Jahre 511 auf der Synode von Sidon gemeinsam mit dem Miaphysitenanführer Philoxenos von Mabbug den Vorstand geführt – wenn auch völlig erfolglos für die miaphysitische Seite.⁹ Soterichos beharrte auf seiner anti-chaledonischen Linie auch nach dem Tod des Kaisers Anastasios, gegen Justins chaledonische Kirchenpolitik. Aus diesem Grund wurde er im Jahre 516 in Jerusalem zusammen mit Severos (und Erzketzern der Vergangenheit wie Nestorios und Eutyches) verurteilt;¹⁰ damit rangierte der Metropolit von Caesarea und Erzbischof Kappadokiens unter den „gefährlichsten“ Anti-Chaledoniern.¹¹

Soterichos wechselte aber kurz vor 519/20¹² unter unbekannten Umständen in das chaledonische Lager hinüber; denselben Lagerwechsel vollzog auch der Bischof der kappadokischen Stadt Tyana, Kyros. Jedoch wollte Soterichos selbst nach seinem – vielleicht durch eine Art Kompromiss veranlassten – Übertritt mit den Miaphysiten nicht brechen;¹³ schließlich stellte auch seine

-
- 7 Johannes von Ephesos, *Historiae Ecclesiasticae pars tertia*, IV.19, ed. E.W. Brooks (CSCO Syr. 54), Louvain 1935, 205 ff.; für weitere Nachrichten zur miaphysitischen Präsenz in Kappadokien, s. ebd., I.39, S. 48 f.
 - 8 Zu Soterichos s. E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle* (CSCO Subs. 2), Louvain 1951, 109–113; Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 240.
 - 9 Vgl. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 219.
 - 10 S. Kyrillos von Skythopolis, *Leben des Hl. Sabbas* cap. 56, 151 f.; vgl. Theophanes, *Chronographia*, ed. de Boor, Bd. 1, Leipzig 1883, 158 f.
 - 11 Vgl. V. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008, 35.
 - 12 Approximatives Datum eines Briefes des Severos, in dem vom Übertritt des Soterichos berichtet wird (Severos von Antiochia, *The Sixth Book of the Select Letters* v.13, 386 f. [343 f.]); vgl. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 41.
 - 13 Severos berichtet von Kyros von Tyana, dass er trotz seines Übertritts zu den Chaledoniern „[Kirchen]gemeinschaft [...] sucht“ (ܟܪܝܣܬܝܢܐ ... ܕܡܝܢܐܝܬܐ) und „ein Orthodoxer [...] sein will“ (ܕܡܝܢܐܝܬܐ ... ܕܡܝܢܐܝܬܐ) (Severos von Antiochia, *The Sixth Book of the Select Letters* v.13, 386 f. [343 f.]). Soterichos war ein Verfechter des für die Miaphysiten emblematischen theopaschitischen Trisagion (vgl. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 37–43), und nach der Stellungnahme Justinians für den theopaschitischen Zusatz zum Trisagion könnte er auch gegenüber seinen miaphysitischen Kollegen behauptet haben, dass jetzt einer „Union“ mit der neuchaledonischen Reichskirche nichts mehr im Weg stand.

theologische Position, der konservative Kyrillianismus, gleichsam den gemeinsamen Boden von Neuchalkedoniern und moderaten Miaphysiten dar¹⁴, so dass der Metropolit von Caesarea vielleicht noch eine Koexistenz der beiden Lager für möglich hielt. Diese theologische sowie kirchenpolitische Ausrichtung scheint in Caesarea tiefe Wurzel gehabt zu haben; aus der kappadokischen Hauptstadt kam ja der führende Theologe des reichskirchlichen Neuchalkedonismus, Johannes Grammaticus, und ebendort hat er in der Zeit des Soterichos gewirkt.¹⁵

Aber auch der Bischof Paul von Edessa ging, wie noch zu sehen sein wird, einen ähnlichen Weg: Er hat auf seiner anti-chalkedonischen Position lange beharrt, bis er sich 526 im Exil zu einem Kompromiss mit den Chalkedoniern bereit zeigte und rehabilitiert wurde. Auch sein theologischer Hintergrund war wohl mit dem des Soterichos verwandt.¹⁶

2 Die Verwendung des Ps.-Amphilochios durch den Autor der EV und seine Intentionen

Vor diesem Hintergrund lässt sich jetzt die Frage nach den Intentionen des Vita-Autors stellen, der entweder in der Zeit von Soterichos und Paul oder etwas später der Begegnung zwischen Basilios und Ephraem in seiner Ephraemvita eine so hervorgehobene Stellung gab. Diese Frage könnte über die Analyse der Art und Weise, wie der Autor der syrischen EV die Basilios-Ephraem-Erzählungen aus der ps-amphilochischen Basiliosvita (bzw. deren Quelle

14 Vgl. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg 1989, 48–82.

15 Diese Tradition kam wieder zum Vorschein, als Theodoros Askidas zum Metropoliten von Caesarea bestimmt wurde. Askidas wird von Liberatus, der ihm allerdings feindlich gesinnt war, nachgesagt, er sei secta Acephalus (= Apollinarist = Monophysit) (Liberatus von Karthago, *Breviarum* XXIV, ed. E. Schwartz, in: ACO II.5, Berlin 1936, 98–141, hier: 140 f.; vgl. B. Gleede, Liberatus' Polemik gegen die Verurteilung der drei Kapitel und seine alexandrinische Quelle. Einige Beobachtungen zu *Breviarum* 19–24, in: ZAC 14 (2010), 96–129, bes. 117 ff.); dies ist freilich eine Übertreibung. Theodoros Askidas vertrat eine konservative kyrillianische Stellung und ist – als „dilectus et familiaris principum“ (Liberatus, *Breviarum* XXIV, 140 f.) – zu einem der Haupturheber der Verurteilung der Drei Kapitel geworden (Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 279 f.), weshalb ihn der Verteidiger der drei Kapitel Liberatus zum Häretiker stempeln will.

16 S. w. u., 143 f. Bereits Jan Van Ginkel findet die Haltung des Soterichos mit der des Paul von Edessa vergleichbar (s. *John of Ephesus*, 172, Fn. 41).

oder Vorform) umgestaltet hat, am besten angegangen werden: Denn gerade der Eigenbeitrag des Vita-Autors, der die übernommenen Erzählungen signifikant modifiziert und erweitert hat, könnte seine Leitintentionen verraten.¹⁷

Einige seiner Modifikationen zielen augenfällig darauf ab, die ursprünglich für griechisch(sprachig)e Adressaten gedachten Erzählungen an die Erfordernisse eines syrischsprachigen Publikums anzupassen. So z.B. beim „Sprachwunder“, infolge dessen Ephraem Griechisch sprechen kann:¹⁸ Während in der ps-amphilochischen Vita Basilios, wie gesehen, erstaunt vor dem Wunder, den Vers Jesaja 35,6: „dann wird der Lahme wie ein Hirsch springen, und stark wird die Zunge der Stummen sein“ (τότε ἀλείται ὡς ἔλαφος ὁ χωλός, καὶ τρανὴ ἔσται γλῶσσα μογιλάων) rezitiert,¹⁹ wird dieser Vers, der einen Mann ohne Griechischkenntnisse mit einem Stummen vergleicht, in der EV ausgelassen.²⁰

Einige weitere Modifikationen betreffen das Autoritätsverhältnis zwischen den beiden Protagonisten. In der griechischen Vorlage wird Basilios, wie gesehen, als die große Autorität dargestellt, von der Ephraem stets nur verschiedene Gaben empfängt. Im Moment ihrer Begegnung durchschaut Basilios gleich den „schlechten Gedanken“, den Ephraem gegen ihn hegte (Anzweiflung seiner Heiligkeit – s.w.o.), und lässt diesen das wissen;²¹ Ephraem beichtet daraufhin alles.²² Dann kommt das Sprachwunder: Basilios erwirkt durch sein Gebet, dass Ephraem, der nur Syrisch kann, auf der Stelle fließend Griechisch spricht; schließlich weiht er ihn zum Diakon. Basilios bringt zwar seinen Respekt vor Ephraem als Eremiten und Asketen mit einem lobenden Willkommensgruß zum Ausdruck,²³ Ephraem bleibt aber in der ganzen Episode passiv, Basilios ist der Gebende, er der Empfangende.

17 Der Vita-Autor hat noch weitere Kurzgeschichten über Ephraem und Basilios improvisiert und in den späteren Verlauf der Vita eingeschoben (s. EV, cap. 34, 39, 40, 42).

18 Vgl. etwa Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian* (1988), 25 f.

19 *Vita Basilii*, 206.

20 S. EV 25, 59. Die vatikanische Version der EV macht noch einen weiteren Schritt in dieselbe Richtung: Dort wird auch Basilios mit der Beherrschung des Syrischen beschenkt, so dass die beiden Sprachen auf Augenhöhe gebracht werden (ebd., 60).

21 Basilios wiederholt fast den Gedanken Ephraems: εἰς τί ὁ κόπος σου, πάτερ; ἦλθες θεάσασθαι ἁμαρτωλὸν ἄνθρωπον; (*Vita Basilii*, 205); vgl. ebd. 203: (Ephraem über Basilios an seinen Dolmetscher) ὅτι εἰς κενὸν ἐκοπιάσαμεν ὑπολαμβάνω, ἀδελφέ. Οὗτος γὰρ ἐν τοιαύτῃ ὑπάρχων τάξει, οὐκ ἔστι καθὼς ἐθεασάμην [sc. στῦλος πυρός].

22 Ebd., 205: καὶ ἀπολογησάμενος αὐτῷ ὁ τίμιος Ἐφραίμ, καὶ ἐξειπὼν πάντα τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ γεωργηθέντα καὶ λελεγμένα τῷ συνόντι αὐτῷ Ἀββᾶ, μετέλαβεν εἰς τὰς ἀγίας αὐτοῦ χεῖρας.

23 Ebd., 204: καλῶς ἦλθες, ὁ πληθύνας τοὺς μαθητάς τοῦ Χριστοῦ ἐν αὐτῇ, καὶ τοὺς θαίμονας ἀπελάσας. In der Erzählung von der reumütigen Sünderin empfiehlt ferner Basilios die

Der Autor der EV ändert nun dieses Verhältnis. Erstens übertüncht er die Enthüllung des „schlechten Gedankens“ Ephraems durch Basilios, und die anschließende Beichte Ephraems. Zweitens verlängert und steigert er die lobenden Worte des Basilios an Ephraem, die bei Ps-Amphilochios recht kurz ausfallen, um ein Vielfaches. Drittens fügt der Autor der syrischen EV dem übernommenen Textbestand eine neue Geschichte hinzu: Ephraem, der (wie bei Ps-Amphilochios auch) nach dieser Begegnung einige Tage mit Basilios zusammen verbrachte, habe ihm währenddessen, so der Vita-Autor, theologische Unterweisung erteilt.

Basilios verkündet dann sofort in der Kirche von Caesarea, was ihm Ephraem beigebracht habe: Es handelt sich um die parataktische Formel der Doxologie, „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geiste“ (δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι), die jetzt die bisher in Caesarea übliche Formel „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geiste“ (δόξα Πατρὶ δι' Υἱοῦ ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι) ersetzen soll,²⁴ und ferner die richtige Auslegung zum Vers Gen 1,2, „und der Geist Gottes schwebte über dem Gewässer“; gemeint ist, soll Ephraem Basilios erklärt haben, dass der Heilige Geist die Gewässer belebt und somit am Schöpfungsakt teilnimmt. Also habe Basilios, der EV zufolge, erst von Ephraem gelernt, dass dem Heiligen Geist dieselbe Ehre gebührt wie Gott dem Vater und Gott dem Sohn – dies ist nämlich die Implikation der parataktischen Doxologie – wie auch, dass der Heilige Geist Schöpfer ist. Das sind aber die beiden Hauptthesen des Basilios in seiner Auseinandersetzung mit den sog. Pneumatomachen²⁵ – es sind also Thesen von höchster Valenz für die Ausgestaltung des kirchlichen Dogmas, so die EV, die Basilios der Große Ephraem zu verdanken hätte.

In der Tat hatte Basilios, wie bereits gesehen, einen „syrischen Informanten“ in seiner Argumentation für diese beiden Thesen zitiert, und die falsche Identifizierung dieses bei Basilios anonymen Syrrers mit Ephraem war zur Ver-

Sünderin den Gebeten Ephraems, damit ihre größte Sünde, die seine eigenen Gebete nicht hatten tilgen können, durch Ephraems Gebet verziehen werde. Basilios scheint also die Fürbitte Ephraems sogar höher zu schätzen als die eigene. Trotzdem ist es am Ende die Fürbitte des Basilios, die die Sünde tilgt (sowohl bei Ps-Amphilochios als auch in der EV; vgl. *Vita Basilii*, 218 mit EV cap. 39, 92).

24 Der Grund der Ersetzung war, dass alle anderen Doxologien außer der parataktischen auch im semi-arianischen Sinne als eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater interpretierbar waren.

25 Vgl. V.H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios. Sein Weg vom Homöusianer zum Neunizäner* (FKDG 66), Göttingen 1996, 152 ff.

fassungszeit der EV nichts Neues – sie scheint der erste Keim zu sein, dem alle späteren Geschichten über eine Begegnung Ephraems mit Basilius entsprossen sind. Doch der Autor der EV geht einen entscheidenden Schritt weiter: Während Basilius selbst das Zeugnis des „syrischen Informanten“ als einen unter mehreren Autoritätsbeweisen für seine Thesen anführt, lässt ihn der Vita-Autor seine Thesen überhaupt erst von Ephraem lernen und stellt damit Ephraem als eigentliche Quelle der Pneumatologie des Basilius dar.

Damit wird das Verhältnis zwischen den beiden Heiligen gegenüber Ps-Amphilochios deutlich verschoben: Unter beiden ist Ephraem der maßgebliche theologische Lehrer. Er soll Basilius selbst, der Personifikation der Orthodoxie, die orthodoxe Pneumatologie und Trinitätslehre beigebracht haben.

Welche Aussage will aber der Vita-Autor damit treffen? Eine erste mögliche Antwort wäre, dass der Vita-Autor durch diese seine Porträtierung Ephraems als Lehrer des Basilius implizieren will, dass auch in den theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit, im 6. Jh., die Quelle der Rechtgläubigkeit bei den Syrern liegt, und die Griechen sich von diesen belehren lassen sollten.²⁶ Jedoch ist auch in der EV Basilius derjenige, der Ephraem – eben gerade durch die Übernahme der beiden dogmatischen Thesen des Letzteren – als großen rechtgläubigen Lehrer bestätigt;²⁷ der Vita-Autor bestreitet also letztlich nicht, dass Basilius und die griechische Vätertradition, für die er steht, die höhere Autorität verkörpern. Ja sogar der Vita-Autor macht aus dieser Bestätigung durch Basilius, die Ephraem als rechtgläubiger theologischer Lehrer in Caesarea bekommt, den kritischen biographischen Wendepunkt in Ephraems Entwicklung als Lehrer: Denn, obwohl der Ephraem der EV bereits vor seiner Geburt dazu erwählt ist, in Edessa Lehrer der Orthodoxie und Sieger über alle dortigen Häresien zu werden, so stößt er dabei bis zur Begegnung mit Basilius auf unüberwindbaren Widerstand. Noch kurze Zeit vor seiner Caesarea-Reise hatten ihn die Häretiker von Edessa, empört durch seine anti-häretischen Reden, sogar gesteinigt.²⁸ Aber nach seiner Rückkehr von Caesarea

26 Es waren schließlich syrischsprachige Prediger und Autoren wie Philoxenos, die der miaphysitischen Orthodoxie – mindestens in ihrer im Orient populären und kirchenpolitisch maßgeblichen Form – die entscheidende Durchschlagskraft verschafft haben, während Severos von Antiochia mit seiner griechischen Bildung v.a. jener Orthodoxie intellektuelle Diskursfähigkeit und Autorität verliehen hat.

27 Bezeichnenderweise braucht Basilius selbst in der EV keine von Menschen kommende Bestätigung, sondern seine Heiligkeit wird Ephraem direkt durch Visionen und Auditionen kundgetan (s. EV cap. 20 und 25).

28 EV cap. 18, 36.

nach Edessa, nach der Bestätigung durch Basilius den Großen, ist Ephraem auf einmal in die Lage versetzt, mit seiner Predigt alle Häresien aus Edessa auszutreiben – kaum ein Hindernis mehr kann ihn aufhalten.²⁹

Dieses anti-häretische Moment verbindet Ephraem zu Basilius in aussagekräftiger Weise: Beide sind mit gefährlichen Häresien konfrontiert, und v.a. mit den Arianern, die die Gottheit Christi verleugnen; in dieser Konfrontation bestärken sie einander, Ephraem den großen Bischof durch seine Lehre, Basilius den großen Lehrer durch seine Autorität. Was der Autor der EV dabei durch die Figuren der beiden Protagonisten und deren repräsentativen Funktion veranschaulichen will scheint daher eine Vision der Einheit zwischen rechthgläubigen syrischsprachigen und griechischsprachigen Christen im Angesicht aller Häresien zu sein, und insbesondere gegen die Arianer, die Leugner der Gottheit Christi. Nun genau als Leugner Christi, als „neue“ Arianer, wurden im 6. Jh. im Edessa des Vita-Autors die Chalkedonier diffamiert. Also wäre in jener Zeit und jenem Raum der Kampf des Ephraem der EV und des Basilius vom Leser als deutliche Anspielung auf die zeitgenössische Situation empfunden worden: Die anti-arianische Einheit der beiden emblematischen Gestalten des syrischen und des griechischen Christentums wäre sogleich als Hinweis gesehen worden auf den gemeinsamen Kampf von „orthodoxen“, d.h. miaphysitischen, Syrern und Griechen, im ganzen bilingualen Syrien und in großen Teilen des griechischsprachigen Kleinasien, darunter auch Kappadokien, gegen die chalkedonische Kirchenpolitik Justins und Justinians.

Der Autor der syrischen EV ist also bestrebt, die Namen des Ephraem und des Basilius, für seine eigene, miaphysitische edessenische Tradition, als geistige Vorfahren, als „Väter“ in Anspruch zu nehmen. Insofern hat er die leitende Intention des kappadokischen Autors seiner Vorlage, der ps-amphilochischen Erzählungen, auf den Kopf gestellt: Er hat den Versuch einer Inanspruchnahme Ephraems des Syrers für die chalkedonische, orthodoxe Kirche in eine Inanspruchnahme des Basilius des Großen für die miaphysitische Bewegung umgemünzt.

Es wird also deutlich, dass die Legende von der Begegnung Ephraems mit Basilius auf den drei Hauptetappen ihrer Entwicklung je unterschiedliche Intentionen gehabt hat, den unterschiedlichen Entstehungskontexten entsprechend: Der „Traditionskeim“ – also die bloße Behauptung einer Begegnung bzw. einer Bewunderung des Basilius für Ephraem –, im syrischen Kulturraum des frühen 5. Jh. entstanden, entsprang der Absicht, den Syrer Ephraem als einen kirchlichen Autor zu etablieren, der den besten unter den Griechen ebenbür-

29 Ebd., cap. 30f., 68ff.

tig wäre; in einer zweiten Etappe wurde wiederum durch die im Caesarea des späten 5./frühen 6. Jh.s entstandene, erste narrative Ausgestaltung dieser Begegnung (ps-amphilochische Basiliosvita) versucht, den berühmtesten syrischen Heiligen in die griechische, chalkedonische Tradition einzuverleiben, in einer Zeit, als das Syrer-Sein möglicherweise bereits mit dem Verdacht des Miaphysitismus assoziiert zu werden begann.³⁰ Und in einer dritten Entwicklungsetappe hat der Autor der EV im Edessa des frühen 6. Jh.s im Verhältnis zu Ps-Amphilochios die Vorzeichen ganz (um)gedreht: Ihm lag es daran, die umfassende, von Basilios und Ephraem par excellence vertretene Tradition der orthodoxen Väter der gesamten Kirche als die Tradition der edessenischen Miaphysiten erscheinen zu lassen.

Auffällig ist jedoch, dass der Autor der EV – im Gegensatz zum Autor der ps-amphilochischen Basiliosvita, der Ephraem in die griechische Tradition gleichsam unter Ausblendung seines Syrer-Seins einverleibt – das griechische kulturelle und kirchliche Gegenüber, das Basilios vertritt, nicht ausgrenzen will: Im Gegenteil geht es ihm, wie gesehen, um die Vision einer Einheit zwischen beiden Traditionen. Obwohl ein Edessener, scheint der Vita-Autor bereit, wie seine Darstellung der Bestätigung Ephraems durch Basilios zeigt, der griechischen Tradition die höhere kirchliche Autorität zuzuerkennen, solange die (miaphysitische) Rechtgläubigkeit gewährleistet wird. Und damit scheint auch eine spezifischere Anspielung auf eine Solidarität zwischen dem syrischen Edessa und dem griechischsprachigen Caesarea, in der Zeit als beide Städte unter Paul und Soterichos zur gleichen moderaten Richtung innerhalb des miaphysitischen Lagers gehörten, in der Absicht des Autors zu liegen.

3 Historisches und Hagiographisches

Parallel zur kirchen- und machtpolitischen miaphysitisch-chalkedonischen Auseinandersetzung, die den byzantinischen Nahen Osten der Zeit Justinians erschütterte, entwickelte sich eine Konkurrenz auch auf der kulturellen Ebene – eine Konkurrenz, die zu einer Neu- bzw. Umprägung der ethnischen Identität der „Syrer“ führen sollte.³¹ Da nun das Konfliktfeld dieser kulturell-ethnischen Konkurrenz – und zugleich gemeinsamer Nenner für die rivalisierenden Diskurse – v.a. die bislang den Konkurrenten größtenteils gemein-

³⁰ S. w. o., 45 ff.

³¹ Vgl. F. Millar, The Evolution of the Syrian Orthodox Church in the Pre-Islamic Period: From Greek to Syriac? In: *J ECS* 21 (2013), 43–92, bes. 58 ff.

same kirchliche Tradition war, und da diese Tradition sich in den Personen der gemeinsamen Kirchenväter und Heiligen verdichtete, nahm erwartungsgemäß jene kulturell-ethnische Konkurrenz die Form eines medialen Versuchs an, sich selbst als die einzigen (bzw. die privilegierten) Erben der Väter und Heiligen darzustellen.

Die ethnische Identität hat sich – nicht nur unter den Christen des Orients³² – auch in früheren Zeiten oft in einer näheren Verbindung eines bestimmten Heiligen bzw. Kirchenvaters mit seiner eigenen ethnischen Gruppe oder mit seiner Stadt ausgewirkt. Aber jetzt, im Zug der kulturellen Konkurrenz zwischen den Konfessionen, gab die ethnische Zugehörigkeit oder die lokale Bindung eines Kirchenvaters bzw. Heiligen der jeweiligen Gemeinde, wo seine Verehrung und Erinnerung zuhause war, die Möglichkeit, ihn als exklusiv eigenen Vorfahren im Glauben zu stilisieren und ihn so für die eigene Konfession in Anspruch zu nehmen. Dies geschah ohne Erklärungen, mit vorgetäuschter Selbstverständlichkeit.

Genauso wie jedes konfessionelle Lager Selbstbezeichnungen wie „Orthodox“ oder „Gläubig“, und Fremdbezeichnungen wie „Häretisch“, „Ungläubig“, „Gottlos“ mit vorgeblicher Selbstverständlichkeit verwendete, so hat man auch die großen Namen der Kirchenväter unter der Hand exklusiv, die Konkurrenten ausschließend – die Kirchenväter sind Väter der Orthodoxen, nicht der Häretiker – vereinnahmt.³³

Nun haben die Städte des Basilios und des Ephraem, Caesarea und Edessa, die Metropolitansitze der Provinzen Kappadokien und Osrhoene, wie gesehen im ersten Drittel des 6. Jh.s für längere Zeit sehr ähnliche Positionen in der Auseinandersetzung um Chalkedon vertreten. Später würden sie in entgegengesetzte Richtungen gehen, Caesarea sollte sich der chalkedonischen byzantinischen Kirche, Edessa der syrischen miaphysitischen Bewegung anschließen. Doch war die kirchenpolitische Nähe, die in jener Zeit der Metropolen Soterichos

32 Vgl. Wood, *„We have no king but Christ“*, 13 f.

33 Dieser Konkurrenz um das Erbe der Väter kann man entnehmen, wie die sehr greifbare Macht, die die spätantiken Heiligen Männer in vielen Fällen ausübten – eine Macht, die ihrerseits aus einer überweltlichen Autorität heraus abgeleitet war – nach ihrem Hinscheiden die Welt der religiösen Kultur prägte, um von dort aus wieder eine politisch relevante Macht zu entfalten, diesmal in den Händen der Bischöfe, Äbte u. a. Führer der konkurrierenden konfessionellen Parteien (zur Konkurrenz zwischen der Autorität der Asketen und derjenigen der Bischöfe im syrischen Bereich s. Ph. Escolan, *Monachisme et église: le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle; un ministère charismatique* (Theologie Historique 109), Paris 1999).

von Caesarea und Paul von Edessa zu Tage trat, nicht zufällig, sondern auch Ausdruck gemeinsamer theologischer und kirchlicher Traditionen: Eine ältere, konservative Ausprägung des Kyrillianismus („monophysisme populaire“, nach André de Halleux³⁴) war in beiden Orten tief verwurzelt. Diese Nähe geht also spätestens auf die Zeit vor Soterichos und Paul, auf das 5.–6. Jh., zurück,³⁵ und verschwindet nicht nach dem Ende ihrer respektiven Amtszeiten.

Dieses besondere kirchenpolitische Verhältnis, in dem Edessa und Caesarea zueinander ausgerechnet zu der Zeit standen, als die schon existierenden, in der ps-amphilochischen Basiliosvita vorfindlichen Ephraem-Basilios-Erzählungen in die syrische Ephraemvita-Tradition aufgenommen und weitergesponnen wurden, macht nun noch weitere neue Konnotationen ersichtlich, die jene entliehenen Erzählungen für ihr primäres Zielpublikum, also die Edessener des frühen 6. Jh.s, haben müssten. Die Präsenz der beiden Provinzhauptstädte in der syrischen EV ist sprechend: Edessa ist derart dominant und die Verbindung Ephraems mit der Stadt so eng, dass er vor allen seinen anderen Repräsentationsfunktionen an erster Stelle Edessa zu vertreten scheint; Caesarea wiederum tritt als Ort der Begegnung der beiden Heiligen aber auch als Sitz des Basilios mehrfach in Erscheinung und wird auch zu Edessa in Beziehung gesetzt.

Doch diese Inbeziehungsetzung zwischen den beiden Städten ist in der EV realitätswidrig: Ein Diakon der Kirche von Edessa konnte nie vom Metropolit von Caesarea in Caesarea, wie es in der EV der Fall ist, geweiht werden,

-
- 34 S. seine Rezension zu J. Grosdidier de Matons, *Romanos le mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris 1977, in: *RHE* 62 (1967), 459–462, hier 461; vgl. L. Van Rompay, *Romanos le Mélode. Un poète syrien à Constantinople*, in: J. den Boeft/A. Hilhorst (Hgg.), *Early Christian Poetry: A Collection of Essays*, Leiden 1993, 283–296, hier: 295.
- 35 Bereits Sozomenos behandelt in einem Überblick über die Einstellung der verschiedenen Länder der Reichskirche gegenüber der „arianischen Häresie“ zur Zeit des Kaisers Valens Kappadokien und Osrhoene in einem Atemzug: τοῦτο δὲ [gemeint ist eine große Mehrheit der Orthodoxen gegenüber den „Arianern“ im Volk] τότε συνέβαινε καὶ παρὰ Ὀσροηνοῖς, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Καππαδόκαις, οἷά γε ξυνωρίδα τινὰ θεῖαν καὶ λογιωτάτην λαχοῦσι Βασιλεῖον τὸν Καισαρείας τῆς παρ’ αὐτοῖς ἐπίσκοπον καὶ Γρηγόριον τὸν Ναζιανζοῦ (Sozomenos, *Historia Ecclesiastica*, 4.21,1, S. 171). Die Kontakte des Basilios (und seine guten Beziehungen) mit dem Bischof Barse von Edessa, der unter Kaiser Valens zum selben antihomöischen Lager zugehörte wie der Erzbischof von Caesarea, werden in seinem Briefcorpus dokumentiert (s. Briefe 264 und 267, in: Saint Basile, *Lettres*, Bd. 3, ed. Y. Courtonne, Paris 1966, 126 f. und 136 f. respektive). Auch die – keineswegs selbstverständliche – Intensität, mit der die Schriften der drei Kappadokier ins Syrische übersetzt und in der (Edessa-zentrierten) syrischen Literatur, Kirche, Theologie rezipiert wurden, dürfte mit der geographischen, wirtschaftlichen und kulturellen Nähe von Kappadokien und Osrhoene zu tun haben.

ebenso wenig war es jemals möglich, dass ein Metropolit von Caesarea einen Diakon der edessenischen Kirche zum Bischof erwählt und weiht³⁶. Diese Realitätsferne gibt der Symbolhaftigkeit dieser Geschichte(n), die ekklesial-hierarchische Einheit zum Ausdruck bringen, noch stärkeren Nachdruck: Eine Vision von kirchlicher *Communio* zwischen den beiden traditionsträchtigen, benachbarten Kirchen. Die dogmatische Einheit, die im Kontext des 6. Jahrhunderts – dem Entstehungszusammenhang der syrischen EV als Endprodukt – die Voraussetzung der kirchlichen *Communio* war, wird in der syrischen Vita teils als selbstverständlich vorausgesetzt, teils durch die Basilios-Ephraem-Begegnung auf die Bühne gebracht.

Eine solche kirchlich-hierarchische sowie dogmatische Einheit schwebte dem Autor unserer Vita als leitende Vision vor, und diese Vision war, wie gesehen, mindestens einige Jahre lang im ersten Viertel des 6. Jh.s, unter Paul von Edessa und Soterichos von Caesarea, Realität; aber auch nachher hielten führende Miaphysiten eine solche Einheit noch für einige Jahrzehnte, ja bis in die Wirkungszeit des Jakob Burd'ana hinein, für realisierbar.³⁷

a) *Edessa in der EV: Der harte Weg zur (miaphysitischen) Orthodoxie*

Edessa, die „gesegnete Stadt“, ist, neben Ephraem und Basilios, die profilierteste „Figur“ unserer Vita. Zugleich ist Edessa, wie gesehen, der Entstehungsort³⁸ der EV. So ist die „gesegnete Stadt“ das einzige Element des historischen Entstehungskontextes der EV, der im Text der Vita unchiffriert auftritt – und damit ein Schlüssel, um andere, mit der Stadt eng verbundene Protagonistenfiguren der Vita auf ihre literarischen Symbolfunktionen hin zu entschlüsseln.

Doch die Repräsentation Edessas in der EV scheint auf den ersten Blick in sich widersprüchlich: Während im letzten Teil des Vitatextes Edessa feierlich zur Hochburg der Orthodoxie par excellence idealisiert wird, werden jedoch in den ersten zwei Dritteln der Vita³⁹ mehrfach schwerste Defizite der Edesse-

36 Allerdings könnte dieselbe durch den Konfessionskampf bedingte kirchenrechtliche Notlage, die kanonische Unmöglichkeiten wie die Vollmacht zur Bischofsweihe in Händen des Jakob Burd'ana hervorbrachte, auch die Vorstellungen darüber, was in solcher Hinsicht zulässig war und was nicht, mindestens in manchen Kreisen sehr weitgehend relativiert haben.

37 Vgl. N. Kavvadas, Severus of Antioch and Changing Miaphysite Attitudes toward Byzantium, in: J. D'Alton/Y. Youssef (Hgg.), *Severus of Antioch, his Time and his Legacy*, Leiden 2016, 124–137, bes. 135 f.

38 S. Griffith, *A Spiritual Father for the Whole Church*, 202; Ders., *Images of Ephrem*, 11.

39 Bis zu EV cap. 31–32, 70–78.

ner in Sachen der Orthodoxie mit bemerkenswertem Nachdruck beklagt. Und dieser Widerspruch fällt umso stärker auf, als die EV ansonsten von einem fürs spätantike Edessa charakteristischen Lokalpatriotismus durchdrungen ist.

Diesen Patriotismus zeigt, wie bereits gesehen, schon die Aufteilung der Lebensgeschichte Ephraems zwischen Nisibis und Edessa⁴⁰: Während der historische Ephraem nur die letzten zehn Jahre seines Lebens in Edessa verbrachte, siedelt der Ephraem unserer Vita mit etwa 19 Jahren von Nisibis nach Edessa um, so dass sein gesamtes Lebenswerk der Kirche von Edessa gewidmet ist.⁴¹ Bei seiner Ankunft in Edessa, gleich „als er es aus der Ferne sah beehrte

40 Vgl. Griffith, *Images of Ephrem*, 11 ff.

41 Gleich die praefatio der Vita nennt „Edessa von Mesopotamien“ als Ort des Hinscheidens – und des Lebens – Ephraems. Die Verdrängung seines Lebens in Nisibis zugunsten Edessas ist übrigens eines der Hauptargumente für Edessa als Entstehungsort der EV. Ephraem ist auch im Bewusstsein der griechisch(sprachig)en Kirche nachhaltig an Edessa als dem Ort, wo er als Lehrer tätig war, gebunden: So verwirft Severos in seinem *Contra impium grammaticum* das ps-ephraemische Lied von der Perle (aus dem Johannes Grammaticus ein Exzerpt in sein – anzunehmendes – patristisches Florilegium aufgenommen hatte) als unecht, mit dem Hinweis, dass er keine syrische Vorlage habe finden können, obwohl er selbst in Edessa, wo Ephraem gelehrt hatte, habe suchen lassen (Severos von Antiochia, *Contra impium grammaticum* 111/11, cap. 39, 243; vgl. Johannes Grammaticus, *Opera quae supersunt*, 43–44, Nr. 109). Ein beeindruckendes Beispiel vom Überleben von mündlichen Traditionen – oder von der Entstehung von sekundärer Mündlichkeit im Ausgang von Texten (in diesem Fall: einem Bericht Ephraems über die angeblich von einer Frau geleiteten „Sabbatianer“ Edessas aus dem *Hymnus contra haereses* 11,6, ed. E. Beck (CSCO Syr. 76), Louvain 1957, 7) – haben wir in einem Brief des Jakob von Edessa († 708) an Johannes den Styliten, der sich bei ihm nach der Identität jener angeblichen Anführerin der Sabbatianer aus Hymnus 11,6 sowie generell nach deren Häresie erkundigen wollte. Jakob bietet eine Kurzgeschichte, die den Namen jener Frau, ihre Erziehung und asketische Neigung und schließlich ihre Verkleidung zum Mann, mit der sie die Sabbatianersekte täuschte, sich ihr als Mann anschloß und sogar zu ihrem „Bischof“ wurde, berichtet. Diese Geschichte macht nur Sinn als Kommentar zu *Contra haereses* 11,6 oder als edessenische Überlieferung in Verbindung mit Ephraem; Jakob sagt nicht, woher er sie hat, sondern berichtet sie mit der Selbstsicherheit eines Edesseners der Auskunft aus erster Hand haben soll – er habe selber die angeblich noch zu seiner Zeit den Edessenern bekannte Stelle der alten „Kirche der Sabbatianer“ gesehen, sagt er: Ob echte Mündlichkeit oder *Contra haereses* 11,6-Kommentar, fest steht, dass man noch in der zweiten Hälfte des 7. Jh.s in Edessa mit Ephraem verbundene Geschichten zu erzählen wusste bzw. wissen wollte, s. W. Wright, *Two Letters of Mar Jacob, Bishop of Edessa*, in: *Journal of Sacred Literature* 10 (1867), 434–460, 25 f.; vgl. S. Brock, *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997, 232–233. Dies lässt darauf schließen, dass, als (mindestens) ein Jahrhundert früher der Autor bzw. Redaktor der syrischen EV dort am Werk war, dieser durchaus auf mündliche (oder pseudo-

den Hunnen-Einfall auf Edessa vom Jahr 396 geschrieben haben,⁴⁹ ein Loblied für Schmuna und Guria, die Märtyrer von Edessa, und auch über Julianos Sabba, den großen Asketenheiligen der Stadt gedichtet haben.⁵⁰ Die Ehrerbietung wird gegenseitig und erreicht ihren Höhepunkt erst in der Geschichte von der Bedrohung der Stadt durch den arianischen Kaiser Valens, als die orthodoxen Edessener, geschlossen um ihren Bischof, sich eher bereit zeigen, sich von den Truppen des Valens massakrieren zu lassen, als sich zu kompromittieren. Durch ihre Unnachgiebigkeit⁵¹ in Sache des rechten Glaubens tun die Edessener dem Lehrer Ephraem die höchste Ehre, und er erwidert mit dem Loblied:⁵² „Edessa, voll Keuschheit / voll Vernunft und Einsicht / mit geistigem Sinn gekleidet / der Glaube ist der Gürtel seiner Hüfte / seine Waffe, die allsiegende Wahrheit / und sein Kranz, die Liebe, die alles verherrlicht ... die Stadt, die des himmlischen Jerusalem Schatten ist“.⁵³

Angesichts dieses edessenischen Patriotismus der EV erscheint es umso erstaunlicher, wenn der Autor wiederholt hervorhebt, dass der Großteil der Edessener ursprünglich Ungläubige oder Häretiker waren. Als Ephraem dort ankam, so der Vita-Autor (ohne Anlehnung an ältere Quelle), seien die Edessener mehrheitlich Heiden gewesen.⁵⁴ Wer nicht mit Heiden verkehren wollte, musste deshalb die Stadt für die benachbarten Einsiedeleien verlassen.⁵⁵

Die Christen der Stadt seien zwar zahlreich genug gewesen, um eine eigene Schule mit mehreren Lehrern zu unterhalten.⁵⁶ Mehrere Archonten der Stadt zählten fernerhin zu den Christen und frequentierten ihre Schule.⁵⁷ Aber auch diese christlichen Archonten, samt den Lehrern und den Besuchern der Christenschule, werden vom Vita-Autor auffälligerweise in ein negatives Licht gestellt: Als sie die Bibelkommentare Ephraems in der Schule der Stadt vorgelesen bekommen, werden sie zunächst von Bewunderung erfüllt und stürmen Ephraems Einsiedelei, um seiner habhaft zu werden; Ephraem flieht sofort vor ihnen,

49 EV cap. 36, 84; der historische Ephraem ist im Jahr 373, mehr als 20 Jahre vor diesem Hunneneinfall, entschlafen.

50 S. EV cap. 35, 83; vgl. die Hymnen auf Julianos Saba (in: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba*, ed. E. Beck (CSCO Syr. 140), Louvain 1972, 36–87), welche heute in der Forschung als unecht gelten.

51 EV cap. 37, 85–87.

52 S. w. u., 124.

53 Ebd. cap. 38, 88.

54 Ebd. cap. 12, 25.

55 Ebd. cap. 13, 26 f.

56 Höchstwahrscheinlich eine Rückprojektion der berühmten „Perserschule“ von Edessa, die insbesondere im 5. Jh. florierte (s. w. u., 94 f.).

57 EV cap. 16, 31.

um seine Einsamkeit zu schützen, wird dann aber von einem Engel aufgehalten und doch nach Edessa gesandt. Als er dort unerwartet erscheint, werden diejenigen Christen der Stadt, die ihn vorher in seiner Einsiedelei aufgesucht hatten, von seiner plötzlichen Kehrtwende abgestoßen, und sind sofort überzeugt, dass Ephraem aus lauter Eitelkeit früher geflohen und jetzt sich gezeigt hat. Empört verhöhnen sie ihn in aller Härte öffentlich, mitten in der Stadt.⁵⁸ Und die Misshandlung Ephraems durch jene Christen Edessas hört nicht dabei auf: Als eines Tages ein Einsiedler auf der Straße Ephraem trifft und beginnt – informiert durch Offenbarung – vor allen zu rufen, dass Ephraem der Geistes-träger ist, der alle Häresien tilgen wird, empören sich „die Archonten der Stadt, ... Häretiker⁵⁹, Heiden und Juden“ darüber heftigst, sie schleppen Ephraem hinaus aus der Stadt und steinigen ihn dort, bis er halbtot daliegt.⁶⁰ Also die „häretischen Christen“ Edessas – die für den Vita-Autor die wahren Urheber der Verfolgung Ephraems sind⁶¹ – gehen soweit, Ephraem nach dem Leben zu trachten. Es ist eine harsche Auseinandersetzung zwischen „Orthodoxen“ und „Häretikern“, oder besser eine Verfolgung von Orthodoxen durch Häretiker, die dem Autor vorschwebt.

Welche Motive und Ziele führen aber den Autor der EV dazu, seine geliebte Heimatstadt in dieser Weise zu schildern? Erste Hinweise für eine Antwort sind in bestimmten tiefen Zäsuren zu finden, welche die Entwicklung der Beziehung zwischen Ephraem und Edessa in sehr unterschiedliche sukzessive

58 Ebd. cap. 17, 33 f.

59 Zu den Quellenangaben (v. a. bei Ephraem selbst) über eine Dominanz von allerlei Häresien in Edessa zur Zeit der Ankunft Ephraems und über die Minderheitsstellung der Orthodoxen, die nach dem legendarischen ersten Bischof der Stadt „Palutianer“ genannt seien, vgl. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1964, 26 ff.

60 EV cap. 18, 36 f.

61 Es ist charakteristisch, dass der Einsiedler, der wie eben gesehen laut der EV die Verfolgung Ephraems – freilich ohne Absicht – anstößt (ebd.), dies tut, indem er die Bestimmung Ephraems, alle Häresien zu vernichten, den Edessenern offenbart: Es scheint mithin aus der Logik der Narrative zu folgen, dass es die Häretiker sind, die sich davon direkt provoziert fühlen; Heiden und Juden sind nicht direkt betroffen, sie machen anscheinend bloß mit. Auch in der oben zitierten Aufzählung der Peiniger Ephraems kommen die Heiden und die Juden erst nach den Häretikern. Ephraem wird gesteinigt, weil er ein für die edessenischen Häretiker gefährlicher orthodoxer Lehrer ist. Die andere Möglichkeit, nämlich die Verfolgung und Peinigung eines Christen wegen seines Christseins durch Heiden und Juden im Edessa des Kaisers Valens, wäre ein auch für unseren Autor zu grober Anachronismus. Die Kollaboration von Heiden und Juden soll nur anschaulich machen, dass die Häretiker eigentlich außerhalb der Christenheit stehen.

Phasen zerfallen lassen.⁶² Zentral in dieser Beziehung ist bereits von Anfang an die Lebensaufgabe Ephraems – die Auswurzelung der Häresien – die er gleich auf seine erste Ankunft in Edessa hin in Angriff nimmt.⁶³ Der Vita Autor macht keine Angaben darüber, ob Ephraem damit Erfolg hatte oder nicht. Jedenfalls hat diese erste Phase seiner Tätigkeit nicht lange gedauert, da Ephraem sich wie gesehen bald zum „Berg“ von Edessa zurückzog. Die zweite Phase beginnt mit der öffentlichen Verhöhnung Ephraems durch edessenische „Christen“ bzw. Häretiker und der darauffolgenden Steinigung Ephraems – der trotz seiner Verhöhnung nach wie vor „in den Strassen der Stadt herumging und predigte und belehrte die Menge“⁶⁴ – durch die „Häretiker, Heiden und Juden“. Ephraem gibt nicht auf: Er kehrt zu seiner Einsiedelei zurück und unterweist dort einen Kreis von (mindestens z. T. edessenischen) „Meisterschülern“, über welche seine rechtgläubige Lehre große Verbreitung findet; zugleich verfasst er mehrere anti-häretische Schriften.⁶⁵ Diese zweite Phase seines Wirkens als Lehrer endet mit der mehrjährigen Reise zu Basilios nach Caesarea.

Und nach Ephraems Rückkehr von Caesarea – das er deswegen verlassen hätte, weil Edessa durch das Aufkommen von „neun“ Häresien verdorben war⁶⁶ – geht sein Kampf gegen die Häresien, und v.a. gegen die Lehren Bardaisans, in eine dritte Phase über – diesmal jedoch mit präzedenzlos schnellem und schlagendem Erfolg.⁶⁷ Mit seinen antihäretischen Hymnen, die eine große Verbreitung genießen, und auch von einem Kirchenchor unter seiner Leitung gesungen werden,⁶⁸ entwurzelt Ephraem alle Häresien aus Edessa. Sein Lebenswerk ist jetzt erfüllt. Zum Beweis dient die Feuerprobe der Bedrohung durch den arianischen Kaiser Valens: Von diesem vor das Dilemma, Glaubensabfall oder Tod, gestellt, zeigen sich die Edessener als echte Schüler Ephraems zum Martyrium bereit.⁶⁹

Diese stufenweise, jedoch zügige Besserung der Edessener soll die Größe des Verdienstes Ephraems hervorheben: Der orthodoxe Lehrer hat die ursprünglich von Heiden, Juden und Häretikern dominierte Stadt in ein Bollwerk der

62 Für eine eingehendere Interpretation s. w. u., 162 ff.

63 EV cap. 12, 25: „er unterwies sie und disputierte mit ihnen aus den Schriften“ **ḥam ḥḥiṣṣa**
ḥḥḥa ḥ ḥḥḥa ḥam ḥiṣṣa

64 Ebd. cap. 17, 35: አባነ ስላሴን ያስጠናኝዎትልኝ ስለሆነ ከእርሳችሁ ብርሃኑ የተነሳው

65 EV cap. 19, 38.

66 EV cap. 28, 64.

67 EV cap. 30-32, 68-78.

68 EV cap. 31, 70–74; vgl. Jakob von Sarug, *A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem* Str. 96–98, 48.

69 EV cap. 37–38, 85–88.

Orthodoxie verwandelt, wie ihre Unnachgiebigkeit gegenüber dem häretischen Kaiser Valens erweist.⁷⁰ Ephraem wird damit gleichsam zu einem zweiten Apostel Edessas stilisiert.⁷¹

Von diesem Punkt werden die Qualitäten des großen Lehrers – und das Lob der EV an ihn – direkt an seine Stadt weitervermittelt. Nach dem glücklichen Ausgang der besagten Belagerung durch Valens schreibt Ephraem sogar ein Loblied auf das gläubige Edessa – ein Lob des Lehrers an den bewährten Schüler. Insgesamt ist deutlich, dass Edessa vom Autor der EV letztlich „nur“ deswegen erhöht und gepriesen wird, weil es sich von Ephraem zur Orthodoxie bekehren ließ; und auf eben diesem Fundament stehen auch die weiteren christlichen Qualitäten der Stadt, die in der Bereitschaft zum Martyrium gipfeln. So nimmt es kaum Wunder, dass keiner der „weltlichen“ Vorzüge Edessas, die zu einem Lobpreis an eine spätantike Stadt gehören würden – „hohe Herkunft“ (also die von Ephraem selbst hervorgehobene Gründung Edessas durch Nimrod)⁷², geistige Größe als Kultur- und Bildungszentrum der Syrer, Reichtum und Macht ihrer Archonten, Schönheit⁷³ usw. – hier auch nur erwähnt wird: Das Lob des Vita-Autors an seine Stadt kommt aus einer rein kirchlichen Sicht.⁷⁴

Nun diese pointiert kirchliche Ausprägung des edessenischen Patriotismus⁷⁵ verbindet die EV mit einigen weiteren legendarisch-hagiographischen

70 Dieses Motiv der Bekehrung heidnischer (und jüdischer) Edessener zum Christentum durch einen heiligen Lehrer ist zentral auch in der *Vita Rabbulas* und der *Addailegende* (s. H.J.W. Drijvers, *Edessa and Jewish Christianity, Vigiliae Christianae* 24 (1970), 4–33, bes. 6; J.-N. Saint-Laurent, *Missionary Stories and the Formation of the Syriac Churches*, Oakland, California 2015, 45 f.); damit zu vergleichen ist auch die Haltung des *Julianromans* gegenüber edessenischen Heiden und Juden, s. D.L. Schwartz, *Religious Violence and Eschatology in the Syriac Julian Romance*, in: *J ECS* 19 (2011), 565–587, bes. 570–575; Wood, *We have no king but Christ*, 142–149.

71 Vgl. Barhadbeschabba, *Cause de la fondation des écoles*, 382.

72 S. *Sancti Ephraemi Syri in Genesim et in Exodum commentarii*, ed. R.M. Tonneau (CSCO Syr. 71), Louvain 1955, 65; vgl. Wood, *We have no king but Christ*, 117–120.

73 S. *The Teaching of Addai*, ed. G. Phillips/Übers. G. Howard, Chico, California 1981 (Nachdruck), 8.

74 Dies wird v.a. ersichtlich wenn man dieses Lob etwa mit spätantiken Lobpreisungen auf Antiochia vergleicht, welche mit dem Mythos der edlen griechischen Herkunft der Stadt einsetzen (s. A.U. De Giorgi, *Ancient Antioch from the Seleucid Era to the Islamic Conquest*, Cambridge 2016, 35 ff.).

75 Romeny, *West Syrian Identity*, 44 f.: Den syrischen Miaphysiten fehlte es an einer einfachen gemeinsamen Selbstbezeichnung, mit der sie sich als zugleich ethnische und religiöse Bevölkerungsgruppe hätten eindeutig identifizieren und sich einerseits von den

Texten wie der *Addailegende*,⁷⁶ dem *Julianroman* und den *Akten* von Scharbil und Barsamya, die ebenfalls im späten 5./6. Jh. in der „gesegneten Stadt“ verfasst oder redigiert wurden⁷⁷ und in denen das implizite oder explizite Enkomion auf die Stadt das vorherrschende ideologische Leitmotiv darstellt.⁷⁸ So

ebenfalls syrischen Dyophysiten (Ostsyrern), andererseits von den ebenfalls miaphysitischen Armeniern, Kopten usw. unterscheiden können – wie es etwa die byzantinischen Chalkedonier mit der einfachen Selbstbezeichnung Ὀρθόδοξοι konnten, die schnell auch die Bedeutung „Orthodox“, allmählich auch die Bedeutung „griechisch(sprachig)“ annahm (s. V. Binder, Art. Rhomaioi, in: *Der Neue Pauly* 10 (2001), Sp. 1003 f.; B. Müller, Bezeichnungen für die Sprachen, Sprecher und Länder der Romania, in: G. Holtus et al. (Hgg.), *Lexikon der romanistischen Linguistik*, Bd. 2.1: *Latein und Romanisch. Historisch-vergleichende Grammatik der romanischen Sprachen*, Berlin/New York 1996, 134–151; vgl. Millar, *A Greek Roman Empire*, 13 ff. and 93 ff.; A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007, bes. 2 f. und 76 f.). Die syrischen Miaphysiten konnten aber ebensowenig auf einen sie alle vereinigenden „Ursprungsmythos“ gemeinsamer ethnischer Herkunft, gemeinsamer vor-christlicher Vorfahren und Traditionen zurückgreifen, so dass sich stattdessen in den westsyrisch-miaphysitischen Städten eine gleichsam kompensatorische identitätsbildende Gebundenheit an die eigene Region, eine Art Lokalpatriotismus beobachten lässt (bereits Ephraem selbst hebt in diesem Sinne die Städte hervor, wo Nimrod König war, nämlich Edessa, Nisibis, Ktesiphon, Adiabene, Hatra, Reschaina, s. S. Brock, *Jewish Traditions in Syriac Sources*, *JJS* 30 (1979), 212–232, hier: 218 f.; vgl. auch Wood, *We have no king but Christ*, 12 ff.; 117 ff.; 125 ff.).

- 76 Zum Interesse der *Addailegende* an der Demonstration der Orthodoxie Edessas s. S. Griffith, *The Doctrina Addai as a Paradigm of Christian Thought in the Fifth Century*, *Hugoye* 6 (2003), 269–292, hier 291; vgl. H.J.W. Drijvers, *The Image of Edessa in the Syriac Tradition*, in: H. Kessel/G. Wolf (Hgg.), *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Bologna 1998, 13–31, hier 15 f.; Saint-Laurent, *Missionary Stories and the Formation of the Syriac Churches*, 46 ff.
- 77 Im Edessa des 6. Jh.s war die Stärkung der lokalen religiös-kulturellen Identität auch mit dem Mittel der legendarischen Literatur eine altbewährte Tradition: Auch viel ältere Texte der syrischen legendarischen Literatur, wie die Akten des mit Edessa (der Legende nach) besonders verbundenen Apostels Thomas, sind sehr wahrscheinlich in Edessa entstanden, auch wenn Edessa im Text der Akten nicht genannt wird (s. Saint-Laurent, *Missionary Stories and the Formation of the Syriac Churches*, bes. 34), und wurden in Edessa und seinem Kulturkreis intensiv rezipiert (s. ebd., 68 ff.; vgl. H.J.W. Drijvers, *Apocryphal Literature in the Cultural Milieu of Osrhoene*, in: *Apocrypha* 1 (1990), 231–247).
- 78 Dieses Leitmotiv ist mit weiteren ähnlichen Intentionen der Autoren bzw. Redaktoren verwoben: Die *Addailegende* beleuchtet die christlichen Ursprünge der Stadt in einer der kirchenpolitischen Stellung des Bischofs Rabbula und seines Kreises entsprechenden Sicht, der *Julianroman* will hinter der narrativen Oberfläche des entschlossenen Widerstandes der Edessener gegen Julian Apostata die ebenso entschlossene Widerstandsbereit-

cher Segensspruch wohlgermerkt in der älteren Fassung der Legende, die Eusebios von Caesarea und Ephraem vorlag, fehlte und auf einen miaphysitischen Redaktor des 5./6. Jh.s zurückgeht, dessen besondere Interessen denen des Autors der EV, wie noch zu sehen sein wird, z. T. verwandt waren.⁸⁰ Die Bekehrung des Königs wiederholt sich dann schnell am sozialen Körper der ganzen Stadt: Früher war die Stadt eifrig im Götzendienst, wie der Apostel Addai selbst feststellt, nach der Evangelisierung durch ihn sollte sie eifrig im christlichen Glauben werden. „Ich bin zuversichtlich, dass ihr ein gesegnetes Land seid, gemäß dem Willen des Herrn Christus“⁸¹, sagt Addai im Schluss einer katechetischen Rede, die aus der Feder des miaphysitischen Redaktors aus dem 6. Jh. kommt.

Der sog. *Julianroman* bringt noch deutlicher diesen kirchlichen edessischen Patriotismus zum Ausdruck. Sein überschäumendes Lob an Edessa⁸² ist gänzlich vom (legendarischen) entschlossenen Widerstand der christlichen

ḥadāṣā: ḥayr kār lī lšm w ḥalq...**ḥakkar** ḥar ḥakar lī ḥar ḥakar ḥaslar. **halahd**.
w ḥar ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal ḥal
ḥakkar – dies sei die Antwort Christi auf ein Einladungsschreiben des
Abgar Ukama, das mit dem eindrücklichen Satz schließt, „eine kleine und schöne Stadt
besitze ich, und sie wird uns beiden reichen, in ihr in Ruhe zu wohnen“ (**ḥar ḥar ḥar**). Diese apokryphe
Erzählung vom Segensspruch hat die Menschen fasziniert: Den Text dieses Segenspruches
findet man sogar auf griechischen Inschriften aus dem westlichen Kleinasien, weit von
Edessa entfernt (s. *Doctrina Addai*, de imagine edessena, Einl. u. Übers. v. M. Illert (FC 45),
Turnhout 2007, 44–47; hat man mit solchen Inschriften den Edessa versprochenen Schutz
gleichsam auch auf die je eigene Stadt übertragen bzw. ausdehnen wollen?).

- Den Segensspruch haben Eusebios sowie Ephraem selbst überhaupt nicht gekannt, Augustin aber wurde in 429–430 durch einen Brief eines comes Darius sowohl vom Segensspruch als auch von der Abgar-Legende insgesamt in Kenntnis gesetzt (s. *S. Aureli Augustini hipponiensis episcopi epistulae*, ed. Al. Goldbacher, Bd. 4 (CSEL 57), Wien/Leipzig 1911, 503). Fürs 6. Jh. berichtet Prokopios von Caesarea, dass die Edessener den Segensspruch sogar über den Stadttore eingemeißelt haben. Prokopios selbst erwähnt den Segensspruch im Anschluß an eine Zusammenfassung der gesamten Abgar-Legende, und merkt an, dass dieser Spruch den damaligen Historikern (meint Prokopios vielleicht Euseb bzw. seine angebliche Archiv-Quelle?) unbekannt war und dass er nur in einem möglicherweise interpolierten „Zusatz“ zum Brief Christi an Abgar überliefert war; doch die Edessener, so Prokopios, hielten den Segensspruch auf jeden Fall für echt (Prokopios von Caesarea, *De bellis* 11 12,26–27, ed. J. Haury, München 2001, 207f.).
- The Teaching of Addai*, 60: ܠܬܠܡܕܐ ܕܥܕܕܐܝ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܕܕܐܝ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܕܕܐܝ ܕܡܪܝܬܐ ܕܥܕܕܐܝ
- Vgl. J.W. Drijvers, Ammianus, Jovian and the Syriac Julian Romance, in: *Journal of Late Antiquity* 4 (2011), 280–297, hierzu: 290f.

verurteilten Bischof Barsamya beizustehen.⁸⁸ Auch hier schrecken die Edesener, wie in der EV und im *Julianroman*, mit ihrer Bereitschaft zum Tod die heidnischen Verfolger ab. Diese Bereitschaft rettet ihnen und ihrem Bischof das Leben.

Der edessenische Patriotismus der EV ist mit demjenigen dieser edessenischen hagiographischen Schriften in seinen Grundzügen sehr ähnlich: Edessa wird primär für seine Bekehrung zum orthodoxen christlichen Glauben und für seinen Widerstand bis zum Tod gegen häretische oder heidnische Kaiser gelobt, die die Stadt zum Abfall vom Glauben zwingen wollen.⁸⁹ Diese Bereitschaft zum Martyrium ist in allen genannten edessenischen Werken der Stolz der Stadt, und dank ihrer wird in der Not auch das irdische Leben der Edessener gerettet.

Doch stehen dieser grundlegenden Gemeinsamkeit signifikante Differenzen entgegen: Die Bekehrung der Stadt a) erfolgt in der EV nicht schlagartig, wie etwa in der *Addailegende* durch die Predigt des Apostels oder in den *Akten von Scharbil und Barsamiya* durch das Beispiel des ersten Märtyrers Scharbil, sondern ist das Endergebnis des lebenslangen Kampfes Ephraems, der die Stadt durch harte Konflikte hindurch zur Rechtgläubigkeit erzieht; b) die Kontrahenten des christlichen Lehrers, Ephraems in unserer Vita, sind Häretiker, und nicht Heiden und Juden, wie in den anderen hagiographischen Schriften. Sie

bei ihm eine große Menge von Männern und Frauen, und auch Labu, Hafsai, Barkalba und Awida, Archonten der Stadt; all diese sagten Scharbil, fortan schwören auch wir all dem ab, dem Du abschwörst, und bekennen [auch] wir den König Christus, den Du bekannt hast“ (**וְכָל אֵלֶּיךָ הַמֶּלֶךְ יֵשׁוּעַ בְּרִיתְךָ הַחַדְשָׁה וְכָל אֲנִי וְכָל חֵבְרֹן וְכָל מְסַפְּתֵינוּ וְכָל שְׂרָאָה וְכָל אֲבוֹתֵינוּ וְכָל אֲבוֹתֵי חֵבְרֹן וְכָל אֲבוֹתֵי מְסַפְּתֵינוּ וְכָל אֲבוֹתֵי שְׂרָאָה וְכָל אֲבוֹתֵי חֵבְרֹן וְכָל אֲבוֹתֵי מְסַפְּתֵינוּ וְכָל אֲבוֹתֵי שְׂרָאָה**).⁷⁰

[illegible]

89 Dieselbe Sicht von Edessa teilt auch Johannes von Ephesos: Für ihn ist Hauptmerkmal der Edessener ihr „heftiger Eifer“ für den orthodoxen – also, für Johannes, miaphysitischen – Glauben, der sich in ihrer Bereitschaft äußert, ihren Bischof auch mit Einsatz des eigenen Lebens vor den Chalkedoniern zu verteidigen (Johannes von Ephesos bei der Chronik von Zuqnin: *Chronicon pseudo-dionysianum vulgo dictum*, ed. I.-B. Chabot (CSCO Syr. 43-53), Louvain 1927–1952, Bd. 2, 24 f.).

rigen Weg der Kämpfe, der zur Verwirklichung des Idealbildes des „orthodoxen Edessa“ führte, besonders interessiert hat – mindestens genauso sehr wie für den glücklichen Ausgang selbst. Das erweist die Architektur der EV: Die Edessener nehmen Ephraems orthodoxe Unterweisung erst im letzten Drittel des Gesamttextes an.⁹² Was wollte der Vita-Autor mit dieser Inszenierung erreichen? Es ist zwar deutlich, dass der Vita-Autor damit einerseits das Lebenswerk seines Protagonisten, die Bekehrung der Stadt, vor einem dunklen Hintergrund umso glanzvoller wollte hervortreten lassen – tatsächlich scheint das größte Verdienst Ephraems in der Sicht unseres Autors darin zu bestehen, dass er den zähen Widerstand der häretischen Edessener brechen konnte. Andererseits scheint der Autor jedoch, auch in diesem Fall, zugleich die reale Situation im Edessa seiner Zeit im Blick zu haben – eine Situation, die diesem Bild der EV vom Kampf eines orthodoxen Lehrers gegen mächtige, z. T. vom Kaiser selbst unterstützte Häresien auffällig entsprach.

b) *Edessa und die Entstehung der EV*

Der Kampf zwischen Kirchenparteien, die sich selbst „Orthodoxe“ und ihre Gegner „Häretiker“ nannten, hatte in Edessa der Zeit der Entstehung der EV bereits eine längere Geschichte hinter sich. In der jüngsten Geschichte der christologischen Auseinandersetzungen des 5. Jh.s hatte Edessa eine Schlüsselrolle gespielt;⁹³ diese Vergangenheit verlieh dem Namen Edessas noch in der Abfassungszeit der syrischen EV eine besondere Aura, die auch in der Realpolitik einsetzbar war. Deswegen liess sich Jakob Burd'ana, obwohl nie in der Stadt ansässig, zum Metropolit von Edessa erheben und hat in dieser Eigenschaft die zahlreichen Bischofsweihen – erstmals ohne Rückbindung zur Reichskirche – vollzogen, die den Grundstein für die Etablierung eines separaten miaphysitischen Episkopats im gesamten Orient, sowie in Kleinasien und Ägypten, legten; damit wurde Edessa, wenn auch nur ideell, zur Mutterkirche aller syrisch-orthodoxen Kirchen.

i) Die junge Vergangenheit

In einem Sinne ist jedoch Edessa tatsächlich die historische „Mutter“ aller syrischen miaphysitischen Kirchen gewesen. Es war der Bischof Rabbula von Edessa, der den ersten Anstoß dazu gegeben hat: In 432, ein Jahr nachdem

92 Könnte dies deswegen in der EV so sein, weil die realen zeitgenössischen Konflikte, auf die der Autor sich implizit bezog, eigentlich noch keinen „glücklichen Abschluss“ erreicht hatten?

93 Vgl. N. Kavvadas, Die „Schule der Perser“ in Edessa und die konfessionelle Identität der persischen Kirche, in: *OstSt* 64 (2015), 130–147, bes. 135 ff.

in Ephesos das Ökumenische Konzil unter dem Vorsitz Kyrills von Alexandria und das gesamte Episkopat der dioecesis orientis um Johannes von Antiochia sich gegenseitig exkommuniziert hatten, durchbrach Rabbula – als erster⁹⁴ – mit einem offenen, spektakulären Übertritt zum kyrillianischen Lager die Einhelligkeit der Antiochia unterstehenden Bischöfe des Orients, die bislang geschlossen hinter dem Patriarchen Johannes standen, obwohl Kyrill sich bald nach der gegenseitigen Exkommunikation die Unterstützung des Kaisers Theodosios gesichert hatte.⁹⁵ Das Momentum dieses Zuges ist kaum zu überschätzen. Rabbulas Kehrtwende war der Wendepunkt im „kalten Krieg“ zwischen alexandrinischem und antiochenischem Lager, erst dadurch wurde der kirchenpolitischen und theologischen Einflussnahme Alexandrias in der dioecesis orientis (und dort vornehmlich unter den Bischöfen syrischsprachiger Städte) Tür und Tor geöffnet: Es könnte als die Geburtsstunde des syrischen Miaphysitismus – waren doch bislang alle syrischen Bischöfe dem Patriarchen von Antiochien und seiner von Diodor und Theodor geprägten, dyophysitischen theologischen Linie treu – betrachtet werden.⁹⁶

Edessa der 430er ist jedoch Geburtsort und Wiege nicht nur des westsyrischen, kyrillianischen Miaphysitismus, sondern auch des ostsyrischen, von der Theologie Theodors von Mopsuestia geprägten Dyophysitismus: Die Ursprünge dieser zweiten großen Konfession⁹⁷ der syrischsprachigen Christen-

94 Neben ihm gab es auch den Kyrillianer Akakios von Melitene, der aber nur einen sehr begrenzten kirchenpolitischen Einfluss hatte, bevor er sich Rabbula anschließen konnte, s. Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor*, 254.

95 Vgl. Kavvadas, *Translation as Taking Stances*, bes. 98 ff.

96 Vgl. *The Rabbula Corpus. Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns*, translated with an introduction and notes by R. Phenix Jr. and C. Horn (Writings from the Greco-Roman World 17), Atlanta 2017, xxii. Bereits einige Jahre danach hatte sich die Linie Rabbulas unter den syrischen Bischöfen verbreitet: So erfahren wir, dass eine Gruppe von kyrillianisch gesinnten Klerikern aus der dioecesis orientis in einem Beschwerdebrief an Kyrill selbst, den sie ihm anlässlich eines Jerusalem-Besuchs des Alexandrinischen Patriarchen (438/9) ausgehändigt hatten, behauptet hatten, dass man jetzt im Orient anstelle des Nestorios den Theodor von Mopsuestia verehere, und Kyrill um Hilfe gegen die „Theodoraner“ gebeten hatten, s. Kyrill ep. 70, in: E. Schwartz, *Codex vaticanus graecus 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Zenos* (ABAW.PH 32/6), München 1927, 16 f.; s. Abramowski, *Der Streit um Diodor und Theodor*, 282 f.; vgl. H.-B. Krismanek, *Das Briefkorporus Kyrills von Alexandria als Quelle des antiken Mönchtums. Kirchenpolitik, Christologie und Pastoral*, Frankfurt a. M. u. a. 2010, 159.

97 Der Begriff „Konfession“ ist kein Anachronismus, denn sowohl die westsyrischen Miaphysiten als auch die ostsyrischen „Nestorianer“ definierten sich selbst – von realpolitischen, sozialen, kulturellen u. a. Gründen der Kirchenspaltung absehend – allein durch die christologische Rechtgläubigkeit, die confessio fidei orthodoxa (ܐܬܚܬܐܝܬܐ ܐܘܬܘܬܐܝܬܐ), die

heit sind mit der Schule der Perser zu Edessa und mit dem Namen des jüngeren Zeitgenossen, erklärten Gegners und Nachfolgers Rabbulas auf dem edessischen Bischofsstuhl, des „Theodoraners“ Ibas, verbunden.⁹⁸ Es liegt an dem formativen Einfluss jener Schule der Perser, die seit den 30ern des 5. Jh.s ein Hort des Dyophysitismus und der Exegese Theodors wurde, dass die Kirchen im Sasanidenreich damals geschlossen dieser theologischen Richtung gefolgt sind.⁹⁹

Die Zeit von Rabbula und Ibas ist ein in der Geschichte Edessas einzigartiger, bemerkenswerter Punkt: Die historische Konstellation verlieh der bisher (sowie nachher) doch provinziellen Stadt eine bedeutende Rolle auf der zentralen Bühne der Reichspolitik. Die Namen des Rabbula und des Ibas sollten bis ins 6. Jh Identitätsmarker für Miaphysiten und Dyophysiten respektive bleiben; Ibas' Name war damals noch derart aktuell – ein Jahrhundert nach seiner Absetzung durch die miaphysitische ephesinische Synode Dioskours von Alexandria (449) und seiner darauffolgenden Rehabilitierung auf dem Konzil von Chalkedon (451) – dass er 553 auf dem II. Konstantinopler Konzil, in einem Versuch Justinians, die Miaphysiten zum Einlenken zu bringen, verurteilt wurde.¹⁰⁰

Für das Verhältnis zwischen Miaphysiten (Rabbula-Anhängern) und Dyophysiten (Ibas-Anhängern) im Edessa der formativen Zeit nach dem Konzil von Ephesos (431) stehen uns jedoch keine direkten Quellennachrichten zur Verfügung. Einige spätere Bezugnahmen stammen von westsyrischen Autoren, die das Stadtvolk als geschlossen miaphysitisch und Ibas als dessen böswilligen nestorianischen Unterdrücker darstellen; doch allein die Tatsache, dass Ibas nach dem Tod des Rabbula, der in seiner langen Amtszeit einen denkbar starken persönlichen Einfluss auf seine Kirche ausgeübt hatte, zum neuen Bischof

jede der beiden Konfessionen für sich exklusiv in Anspruch nahm: Wie Severos von Antiochia dies auf den Punkt brachte, „daran, dass die Kirche das Bekenntnis des rechten Glaubens ist, zweifelt kein Mensch unter denen, die zu den Christen zählen und vernünftig sind“ (ܡܠܬ ܟܕ ܒܪ ܠ ܚܝܬܐ ܕܩܬܠܝܬ ܕܩܬܠܝܬܐ ܕܫܡܥܝܢ ܕܩܬܝܬܐ ܘܦܩܬܐ ܠܗܘܐ ܡܕ ܕܡܪܝܬܐ ܠܡܨܝܬܐ ܕܡܨܝܬܐ, *A Collection of Letters of Severus of Antioch*, ed. E.W. Brooks, PO 12, Paris 1919, 340).

98 In einem im Kontext des Konzils von Chalkedon berühmt gewordenen Brief, den Ibas während Rabbulas Amtszeit an einen Mari „den Perser“ schrieb, bezeichnete er Rabbula als den „Tyrann unserer Stadt“, s. *ACO* II.1.3, ed. E. Schwartz, Berlin 1935, 32–34.

99 Vgl. P. Bruns, Die sog. „Perserschule“ von Edessa und ihr Einfluß auf die Synoden im Zweistromland, *AHC* 35 (2003) 290–306, bes. 299 ff.; I. Ortiz de Urbina, Storia e cause dello scisma della chiesa di Persia, in: *OCP* 3 (1937), 456–485, bes. 483; Kavvadas, *Die „Schule der Perser“*, 137 ff.

100 S. C. Rammelt, *Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten* (AKG 106), Berlin/New York 2008, bes. 274–283.

gewählt werden konnte, zeigt uns, dass es in Edessa neben der kyrillianischen Partei Rabbulas auch eine gleich einflussreiche antiochenische Partei gegeben haben muss.¹⁰¹

ii) Die edessenischen Konflikte des 5. Jh.s im Spiegel der EV
Die dyophysitische „Schule von Edessa“, die von Anfang an bis zu ihrer Schließung (489) im Mittelpunkt der inneredessenischen Miaphysiten-Dyophysiten Konflikte des 5. Jh.s stand, erscheint nun, wie bereits gesehen, in der EV, und zwar an prominenter Stelle. Die Weise, wie der Vita-Autor sie darstellt und ins Verhältnis zu Ephraem setzt, ist ein charakteristisches Beispiel der indirekten aber unmissverständlichen Art, wie sich in der syrischen EV die realen inneredessenischen Konflikte des 6. Jh.s in der Stadtgeschichte des 4. Jh.s widerspiegeln bzw. auf diese zurückprojiziert werden.

Der Autor der EV spricht von einer christlichen Schule, die in Edessa bereits existiert habe, als Ephraem zum ersten Mal in die Stadt kam. Diese Schule der Stadt steht aber in der EV, wie bereits gesehen, in einem sehr zweifelhaften Licht: Ihre Lehrer bestaunen zwar, zusammen mit den dort anwesenden „Priestern und Archonten“, den Kommentar Ephraems und suchen ihn gleich in seiner Einsiedelei auf;¹⁰² als dieser jedoch zunächst vor ihnen flieht und erst später, durch einen Engel dazu angehalten, selbst nach Edessa kommt, halten ihn eben diese „Lehrer“, „Priester und Archonten“ der edessenischen Schule für einen ruhsüchtigen Heuchler – der mit seiner Flucht sich als weltabgewandten Asketen profilieren und mit seiner darauffolgenden Erscheinung in der Stadt dieses Profil sofort einlösen wollte – und verhöhnen ihn öffentlich.¹⁰³

Dass der Vita-Autor hier Ephraem mit der Schule von Edessa – die erst mehrere Jahrzehnte nach Ephraems Tod in zeitgenössischen Quellen belegt ist – anachronistisch in Verbindung bringt, und zwar die Schule von Edessa ganz auf die Seite der Verfolger Ephraems stellt, ist keine Erfindung aus dem Nichts, sondern vielmehr die Reaktion des Vita-Autors auf eine bestimmte ostsyrische

101 Dies bezeugen die Fakten des noch bis in die umayyadische Zeit hinein andauernden Miaphysiten-Dyophysiten(später: Chalkedonier) Konflikts selbst, gegen den Duktus der miaphysitischen Quellen, die das Stadtvolk als geschlossen miaphysitisch und Ibas als dessen Unterdrücker darstellen, vgl. Rammelt, *Ibas von Edessa*, 210 ff., 243, 252 ff. und 295; vgl. L. Abramowski, Die nachephesenische Theologie der edessenischen Theodorianer, in: L. Greisiger et al. (Hgg.), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West*, Würzburg 2009, 1–9.

102 EV cap. 16, 31.

103 EV cap. 17–18, 33–36.

Genealogie der Schule von Edessa. Dieser Genealogie zufolge – die sich in der *Cause de la fondation des écoles* des Barhadbschabba ‘Arbaya (ausgehendes 6. Jh.), einer programmatischen Schrift der ostsyrischen Schule von Nisibis, der (im eigenen Selbstverständnis) Nachfolgeinstitution der Schule von Edessa, findet – sei kein anderer als Ephraem selbst der erste Lehrer und Leiter der Schule von Edessa,¹⁰⁴ die ursprünglich in Nisibis von Bischof Jakob, dem Lehrer Ephraems, gegründet worden und später zusammen mit Ephraem (auf das Abtreten von Nisibis an Schapur II. hin) nach Edessa umgesiedelt sei. Dort habe die Schule, immer unter Ephraems Leitung – so die *Cause de la fondation des écoles* – „viele Schüler“ gewonnen, und an ihr wurde auch nach Ephraem fortwährend dessen traditionelle, auf den Apostel Addai selbst zurückgehende Schriftexegese gelehrt, bis (im 5. Jh.), wie bereits gesehen, der Schulleiter Qiyore die Einführung der Schriftkommentare Theodors von Mopsuestia als exegetische Lehrbücher der Schule durchsetzte.¹⁰⁵

Es ist deutlich, dass diese im 6. Jh. redigierte ostsyrische Narrative von Ephraem als – vorgeblich – allererstem Lehrer der Schule von Edessa in Realität eine Gründungslegende für deren „Nachfolgeinstitution“ des späten 5.–6. Jh.s, die Schule von Nisibis, etablieren will. Denn durch diese Legende wird die dezidiert dyophysitisch-„theodoranische“ Ausrichtung der Schule von Nisibis direkt unter die einmalige dogmatische Autorität Ephraems gestellt: Ephraem selbst garantiere gleichsam für die Orthodoxie der „theodoranischen“ Schule von Nisibis.¹⁰⁶

104 Barhadbschabba, *Cause de la fondation des écoles*, 377.

105 Ebd., 382.

106 Es ist bezeichnend, dass in dieser von Barhadbschabba überlieferten Gründungslegende die Einführung der Kommentare Theodors keineswegs als Bruch mit der bisher auf Ephraems Exegese basierenden, edessenischen Schultradition dargestellt wird, sondern eher als eine Art Fortentwicklung derselben. Barhadbschabba scheint zu suggerieren, dass Theodor fest auf dem ephraemischen Boden steht, genauso wie Ephraem – so Barhadbschabba – seinerseits auf dem Boden der Lehre Addais, des Apostels von Edessa: Addai, Ephraem, Theodor bilden somit dieser Legende nach eine Sukzessionskette, über welche die dyophysitische Theologie der Schule von Nisibis des 6./7. Jh.s geradewegs auf die Lehre der Apostel zurückgeführt wird. Diese spezifische Funktion der Erzählung des Barhadbschabba als legitimierende Gründungslegende für die nisibenische Schule des 6./7. Jh.s wird auch noch an der Behauptung des Autors deutlich, die Schule sei, wie eben gesehen, erstmals in Nisibis durch den Bischof Jakob mit Ephraem als erstem Schulleiter gegründet (ebd. 377), dann von Ephraem – als dieser das an die Perser abgetretene Nisibis verließ – nach Edessa gebracht, und in späterer Zeit, nach der Schließung der Schule zu Edessa, wieder nach Nisibis umgesiedelt: Das heißt, selbst die Etablierung der von Edessa vertriebenen, theodoranischen Schule in Nisibis durch den Bischof Barsauma und Narsai bringe

Der edessenische Autor der syrischen EV kennt diese „nestorianische“ Gründungslegende der Schule von Edessa und widerspricht ihr auf der ganzen Linie: Ephraem ist bei ihm nicht nur nicht der erste Lehrer der Schule von Edessa – die, wie gesehen, in der EV schon vor Ephraems Übersiedlung besteht – sondern wird von jener Schule verworfen und verfolgt!¹⁰⁷ Und Ephraem entfaltet dann seine eigene „akademische“ Lehrtätigkeit in einem ganz anderen Rahmen: Nach seiner öffentlichen Verhöhnung durch die edessenische Schule setzt Ephraem doch seine Lehrtätigkeit auf der Strasse fort.¹⁰⁸ Als er daraufhin gesteinigt wird, verlässt er Edessa für seine Einsiedelei und gründet dort eine kleine Klosterschule; zu seinen Schülern gehören bedeutende Leute, die ihrerseits zu Lehrern geworden sind und so die Lehre Ephraems verbreiten.¹⁰⁹

Der Vita-Autor koppelt nicht nur Ephraems Lehrtätigkeit von der Schule der Stadt ab, sondern konstruiert einen Gegensatz zwischen beiden „Lehrinstitutionen“. Dies wird klarer, wenn man den Aufbau des entsprechenden Abschnittes der EV (cap. 16–19) genauer beachtet: Die Vorlesung des Genesis-Kommentars Ephraems in der edessenischen Schule, die anfängliche Begeisterung der ganzen Schule für den Kommentar und dessen Autor, der Stimmungsumschlag und die Verhöhnung Ephraems durch dieselbe Schule, seine Steinigung durch die „Häretiker“, und schließlich der Rückzug des Lehrers und die Entstehung seiner Klosterschule sind Glieder einer einzigen Kettenreaktion. Diese Episoden werden so schnell hintereinander erzählt, dass ein narrativer Kausalzusammenhang suggeriert wird: Auch wenn die Schule nicht explizit

eigentlich nichts Neues (und, als solches, Verdächtiges) nach Nisibis, sondern führe nur die Schule des Jakob von Nisibis und Ephraems zu ihrer wirklichen Geburtsstadt zurück!

107 Es scheint naheliegend, dass diese Erzählung der EV von der ursprünglichen Begeisterung der edessenischen Schule für den Genesis-Kommentar Ephraems (der übrigens wirklich einen Genesis- und Exodus-Kommentar verfasst hat, s. *Sancti Ephraemi Syri in Genesim et in Exodum commentarii*, ed. R.M. Tonneau, CSCO Syr. 71–72, Louvain 1955), und der kurz darauffolgenden, gewalttätigen Vertreibung und Verfolgung Ephraems durch dieselbe Schule, die auch bei Barhadbschabba vorzufindende Geschichte von der Ersetzung der Schriftkommentare Ephraems durch jene des Theodor von Mopsuestia in der Schule von Edessa reflektiert, doch – in diametralem Gegensatz zu Barhadbschabba – darin keine Fortentwicklung-in-Kontinuität, sondern vielmehr einen radikalen Bruch mit Ephraems Tradition, eine Verwerfung Ephraems seitens der Schule von Edessa sieht. Diese Schule – und mit ihr auch ihre selbststilisierte Nachfolgeinstitution, die zeitgenössische Schule von Nisibis – hat also für den Autor der EV nichts mehr mit Ephraem und seiner Lehre, d.h. nichts mehr mit dem rechten Glauben, zu tun.

108 EV cap. 17, 35.

109 Ebd. cap. 19, 38.

unter den Urhebern der Steinigung Ephraems genannt wird, so steht sie doch am Anfang der Kontakte Ephraems mit den Christen Edessas, somit am Anfang der Ereigniskette, die kurzerhand zu seiner Steinigung geführt hat: Der Duktus der schnellen Erzählung ruft beim Leser den Eindruck hervor, dass Lehrer und Besucher der Schule zu den „Häretikern“ gehörten, die Ephraem steinigten.

Die christlichen Archonten der Stadt werden zunächst explizit unter den Leuten genannt, die sich oft in der Schule aufhalten und dort die Lesung des ephraemischen Kommentars hören, d. h. sie sind direkt verantwortlich für seine öffentliche Verhöhnung; wenig später werden dann die Archonten auch unter den Urhebern seiner Steinigung genannt. Von Patronen, Mitarbeitern, Anhängern bzw. Gesinnungsgenossen Ephraems ist nirgendwo die Rede. Die EV¹¹⁰ vermittelt den Eindruck, dass Ephraem der einzige aktive Vertreter der Orthodoxie in Edessa ist.¹¹¹ Wer nicht mit Ephraem ist, steht automatisch unter Häresieverdacht – die Schule, die ihn verfolgt hat, kann nur häretisch sein.

Warum dieses negative Licht? Was hat den Vita-Autor veranlasst, die Schule von Edessa letztlich auf die Seite der Verfolger Ephraems zu stellen? Anscheinend hat der Vita-Autor die Schule von Edessa des 5. Jh.s,¹¹² zugleich sogar auch die Schule von Nisibis, zurück auf die – „häretische“ – Zeit vor Ephraems Ankunft in der Stadt projiziert. Seine abwertende Präsentation der edessenischen Schule der Zeit Ephraems spiegelt die Meinung des Vita-Autors und seines Milieus von der theodoranisch-dyophysitischen Schule von Edessa des 5. Jh.s, ihren Lehrern bzw. Patronen und der zeitgenössischen „Nachfolgeinstitution“, der ostsyrischen Schule von Nisibis wider: Sie seien Feinde der Rechtgläubigkeit.

Vor diesem Hintergrund erscheint auch Ephraems Gründung einer kleinen Klosterschule, die im Aufbau des betroffenen Abschnittes (cap. 16–19) wie gesehen das letzte, abschließende Ereignis ist, als eine Reaktion auf die „häretische“ Schule der Stadt. Auch dieser Kontrast zwischen der häretisch gefärbten städtischen Schule von Edessa und der orthodoxen Klosterschule ist eine genaue Widerspiegelung des realen Gegensatzes zwischen der dyophysitischen Schule von Edessa (bis zum Jahr ihrer Schließung 489) auf der einen und bedeutenden Zentren von (Gestaltung und) Vermittlung einer miaphysitischen theolo-

110 S. w. u.

111 Andere rechtgläubige Mönche sind zwar auf dem benachbarten „Berg“, nicht aber unter den stattedessenischen Christen zu finden, s. EV cap. 13.

112 Das Bild von dieser Schule – etwa was den Grad der Institutionalisierung angeht – und ihrer Geschichte ist wegen der kärglichen Quellen sehr vage (s. A. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: the School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006, 41–76).

gischen Bildung, die in Klöstern um die Stadt herum – so etwa im „Kloster der Orientalen“ – entstanden sind, auf der anderen Seite.

Dieser Gegensatz ist nicht nur im Umkreis Edessas zu beobachten: Der monastische Kontext, in dem der Vita-Autor Ephraem seine Jünger belehren lässt, entspricht generell der zeitgenössischen Realität im miaphysitischen Lager. Klöster, meistens sehr kleine, und Einsiedeleien waren dort die einzigen Orte der Ausbildung von Klerikern, sowie in manchen Fällen auch weiterführender exegetischer, theologischer und philosophischer Forschungen;¹¹³ diese (Aus)bildungsstätten haben eine spezifisch miaphysitische, syrischsprachige Bildungskultur erschaffen und verbreitet, während die Ostsyrer im Perserreich, vor der chalkedonischen Verfolgung geschützt, größere, städtische und institutionell selbständige („akademisch“ verfasste) theologische Schulen aufbauen konnten.¹¹⁴ Auch dieser allgemeinere Strukturunterschied dürfte hinter dem Gegensatz zwischen „häretischer“ stattedessenischer Schule und „orthodoxer“ Klosterschule Ephraems abzulesen sein.

iii) Die EV und die kirchenpolitische Situation Edessas im frühen 6. Jh. Der Langzeitkonflikt zwischen miaphysitischer Bewegung und Dyophysiten, der in Inhalten, Themen oder Motiven der EV reflektiert wird, prägte das kirchliche, politische und kulturelle Selbstbewusstsein Edessas – mit einem Wort, die Identität der Stadt – sowie ihre literarische Produktion tiefgreifend: Gegensätzliche konfessionelle Identitäten sind daraus entstanden. In diesem Prozess der Konfessionalisierung wurde die „Schule von Edessa“ für die ostsyrische theologische Bildung und konfessionelle Kultur überhaupt zutiefst prägend.¹¹⁵ Und auch zur Abfassungszeit der EV, als die Schule von Edessa längst geschlossen war,¹¹⁶ stand weiterhin deren Nachfolgeinstitution in Nisibis von ostsyrischer Seite den miaphysitischen Klosterschulen um Edessa gegenüber.

113 Vgl. P. Bettolo, Letteratura siriana, in: Institutum Patristicum Augustinianum (Hg.), *Patrologia v* (contin. J. Quaesten), Genua-Mailand 2000, 415–493, bes. 490 ff.

114 Zur institutionellen Typologie der betroffenen ostsyrischen Schulen s. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom*, 155–168; zur konfessionsbildenden Rolle der westsyrischen Klosterschulen s. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 135–140.

115 Dieser formative Einfluss der edessenischen „Schule der Perser“ ließe sich an der enormen Wirkung des Narsai, Lehrers der Schule von Edessa und (Neu- bzw. Mit-)Gründers der Schule von Nisibis, veranschaulichen, vgl. K. Pinggéra, Das Bild Narsais des Großen bei Barḥadḥšabbā ‘Arḥāyā. Zum theologischen Profil der „Geschichte der heiligen Väter“, in: A. Mustafa et al. (Hgg.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden 2007, 245–262, hier: 250 ff.; vgl. Kavvadas, *Die „Schule der Perser“*, 137 ff.

116 Mit der Schließung der „Schule der Perser“ ist jedoch nicht auch die dyophysitische

Diese für die EV charakteristische literarische Taktik des Bezugs zur Aktualität durch das Medium einer Erzählung von einem Konflikt der Vergangenheit wird vielleicht am deutlichsten im impliziten „Kommentar“ des Vita-Autors zu den Konflikten zwischen „Edessa“ und der kaiserlichen Kirchenpolitik der Zeit Justins und Justinians. Wir haben gesehen, dass in der Porträtierung durch den Autor der EV Edessa ursprünglich von Heidentum und Häresie beherrscht ist, und erst nach harten Kämpfen Ephraems orthodox wird. Nun stellt sich aber die Frage, in welchem Verhältnis dieses Portrait zur aktuellen Realität des 6. Jh.s steht: Also gab es im Edessa des 6. Jh.s tatsächlich noch – entgegen der miaphysitischen historiographischen Narrative von einer durchwegigen, einhelligen Zugehörigkeit der Stadt zum kompromisslosen Miaphysitismus severianischer Ausprägung – starke Widerstände gegen die miaphysitische Orthodoxie?

iv) Der konfessionelle Konflikt in Edessa

Seit der plötzlichen chalkedonischen Wende der kaiserlichen Kirchenpolitik (518) unter Justin geriet Edessa in den Mittelpunkt der beginnenden Endphase des Konflikts, der schließlich zur Entstehung eines separaten miaphysitischen Episkopats führen sollte.¹¹⁷ Die Verwicklung der Stadt in die Kämpfe beginnt mit dem Versuch Justins, den libellus des Papstes Hormisdas auch jenseits des Euphrats durchzusetzen (521/2 oder bereits 519). Als die mehrheitlich anti-chalkedonischen Mönche der Gebiete um Edessa und Amida von diesen Bestrebungen des Kaisers erfuhren, gingen sie gleich vorbeugend in die Offensive: Sie fingen an – als erste wahrscheinlich die Mönche des wenige Kilometer südlich von Edessa liegenden „Klosters der Orientalen“ – unter den Laien Unterschriften (bzw. einen Unterschriftersatz für Analphabeten) gegen Chal-

theologische Bildung aus Edessa völlig verschwunden, sondern eher auf private Lehrer-Schüler Kreise beschränkt worden: So konnten noch im 6. Jh. in Edessa der später prominente ostsyrische theologische Autor Thomas von Edessa und mindestens ein weiterer Mitschüler von dem späteren ostsyrischen Katholikos-Patriarchen Mar Aba, der damals dort Griechisch lernte, in der ostsyrischen dyophysitischen Theologie unterwiesen werden, s. *Vita des Mar Aba*, ed. P. Bedjan, in: *Histoire de Mar-Jabalaha, des trois autres patriarches, d'un pretre et de deux laïques nestoriens*, Paris/Leipzig 1895, 206–274, 218 ff.

117 Für diese Zeitspanne, in die auch die Abfassung der syrischen EV, wie gesehen, fällt, ist die Quellenlage relativ günstig, weil Johannes von Ephesos in seinen Berichten über die Maßnahmen der justinianschen Regierung (der „Chalkedonier“) gegen die syrischen Miaphysiten den Schwerpunkt auf das nördliche Mesopotamien, also die von Amida und Edessa dominierten Gebiete, legt.

kedon¹¹⁸ zu sammeln;¹¹⁹ die Unterschriftenlisten wurden dann an den Außentoren der Klöster ausgehängt.¹²⁰ Diesem Beispiel Edessas seien laut Johannes von Ephesos, „alle Klöster überall in Syrien“ gefolgt.¹²¹

In Edessa selbst hat die Auseinandersetzung um den libellus schwerwiegende Folgen gehabt. Zunächst hat sich der beliebte Bischof Paul geweigert, den libellus zu unterzeichnen, die Edessener haben für ihn gegen die kaiserlichen Truppen revoltiert, und das Ganze endete mit einem Massaker an der Zivilbevölkerung, insbesondere an den Mönchen.¹²² Und trotzdem konnte Paul nach nur 44 Tagen vom chalkedonischen Patriarch von Antiochia rehabilitiert werden, bis er schließlich im Jahre 522 durch einen „chalkedonischen“ Bischof, Asklepios bar Malohe, ersetzt wurde.

Aufgabe des Asklepios war die Durchsetzung des libellus sowie überhaupt der chalkedonischen Linie. Die ersten Maßnahmen des neuen Bischofs richteten sich gegen die Haupturheber des anti-chalkedonischen Widerstandes, die Mönche des Klosters der Orientalen: All diejenigen Mönche, die Asklepios die Kommunion verweigerten, wurden ausgewiesen (Dezember 522). Glaubt man dem Bericht des Johannes von Ephesos, soll Asklepios mehrmals gegen widerständische Miaphysiten mit Gewalt vorgegangen sein, und sich dabei vor Ort stationierter kaiserlicher militärischer Einheiten bedient haben¹²³.

118 Genauer gesagt, Unterschriften unter dem Anathema gegen den tomus des Papstes Leo an Flavian und gegen die These des Konzils von Chalkedon, dass Christus auch nach der hypostatischen Union weiterhin in zwei Naturen (ἐν δύο φύσεσιν), der göttlichen und der menschlichen, existiert.

119 Das Ziel dieser Sammlung von Unterschriften scheint, wie Volker Menze vorschlägt, darin zu bestehen, auch für die syrische Kirche eine Exemption aus der Geltung des päpstlichen libellus, wie beim alexandrinischen Patriarchat, zu erzielen (s. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 112). Diese Aktion war ein gut gewähltes Druckmittel, denn die neuralgische geopolitische Stellung der betroffenen Städte (und Gebiete) an der römisch-persischen Grenze machte Loyalität und Zufriedenheit der einheimischen Bevölkerung für die Konstantinopler Regierung besonders wichtig, und dies war den Miaphysiten von Edessa und Amida stets bewusst. Jedoch hat Justin sich auch dadurch von der Durchsetzung seiner Kirchenpolitik jenseits des Euphrats nicht abbringen lassen.

120 Johannes von Ephesos bei *Chronicon pseudo-dionysianum*, Bd. 2, 27. Dies geschah unmittelbar vor dem Amtsantritt des Asklepios bar Malohe im Jahre 522, s. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 112, Fn. 22.

121 S. ebd. Diese Aussage zeigt den besonderen Einfluss Edessas an, auch wenn Johannes von Ephesos oft dazu tendiert, edessenisch-nordmesopotamische Verhältnisse ohne weiteres auf das Ganze der syrischsprachigen Christenheit zu übertragen.

122 S. Johannes von Ephesos bei *Chronicon pseudo-dionysianum*, Bd. 2, 24–25; dazu s. w. u.

123 Ebd., 25–28.

Mit einem solchen Fall soll auch Asklepios' Sturz in Zusammenhang stehen: Er habe, einer Quelle Michaels des Syrer's zufolge, einige Mönche festnehmen und (vergeblich) foltern lassen, um sie zum Bekenntnis zu Chalkedon zu zwingen. Nachher ließ er sie ins Gefängnis werfen und in derselben Nacht (im April 525¹²⁴) kam die Katastrophe:¹²⁵ Der Fluss Daysan trat so gewaltig über seine Ufer, dass laut Prokopios ein Drittel der Einwohner – die zu jener Tageszeit entweder bereits schliefen oder beim Abendessen oder beim Baden wehrlos erwischt wurden –, nach der Quelle Michaels des Syrer's 30.000 Menschen¹²⁶ (die Angaben könnten beide approximativ richtig sein) ums Leben kamen, und die öffentlichen Gebäude der Stadt zerstört wurden. Es handelt sich um die schrecklichste aller Daysan-Überflutungen in der Geschichte der Stadt. Die Edessener (wohl mehrheitlich) interpretierten die Katastrophe als göttliche Strafe für die Verhaftung der „Heiligen Männer“ und machten sich daran, Asklepios bar Malohe zu steinigen.¹²⁷ Asklepios gelang jedoch die Flucht nach Antiochia.¹²⁸ Seine Amtszeit war allerdings damit beendet;¹²⁹ die ihm gestellte Aufgabe hatte sich, trotz der Rückendeckung durch die Konstantinopler Regierung, als undurchführbar erwiesen. Daraufhin wurde im Jahre 526 sein Vorgänger, der populäre Paul, erneut rehabilitiert, nachdem er – angeblich – den libellus unterzeichnet hatte. Doch ist es auffällig, dass sich in den Quellen überhaupt kein Hinweis auf irgendeine Reaktion der Edessener gegen Paul findet, umso mehr so, als die miaphysitischen Historiker (allen voran Johannes von Ephesos, ein Gegner Pauls) sicherlich sehr gerne von einer Reaktion der

124 S. *Chronik von Edessa*, ed. I. Guidi, in: *Chronica minora* I (CSCO Syr. 4), Paris/Leipzig 1903, 10 (Text).

125 Michael der Syrer, *Chronique* IX.16, ed. J.-B. Chabot, Paris 1899, 271 ff.

126 Ebd.

127 Ebd.

128 Die beiden narrativen Elemente, Bedrohung der rechtgläubigen Konfessoren durch den häretischen Bischof und sofortige Bestrafung mittels Naturkatastrophe, fügen sich allerdings so mustergültig zusammen, dass man dieses spezifische Szenario – ohne ihm einen historischen Kern abzusprechen – der literarischen Imagination des Historikers zuschreiben sollte.

129 In Antiochia wurde Asklepios vom Patriarchen Euphrasios, der selber ein Verfechter der Durchsetzung des libellus in Nordmesopotamien war, ohne wirkliche Unterstützung empfangen – Asklepios' Misserfolg fand kein Verständnis (Michael der Syrer, *Chronique* IX.16, 178 ff.; vgl. Palmer, *Procopius and Edessa*, 131). Auf jeden Fall ist Asklepios kurz nachher in Antiochia verstorben (Euphrasios selbst sei auch während des großen Erdbebens von 526 in Antiochia ums Leben gekommen, s. Johannes Malalas, *Chronographia* XVII.22, ed. H. Thurn (CFHB 35), Berlin 2000, 352).

Stadt gegen Paul berichtet hätten, wenn es nur eine solche gegeben hätte. Der populäre Bischof Paul wurde anscheinend auch jetzt, nach seiner Rehabilitierung von 526, trotz seiner – angeblichen – konfessionellen Kehrtwendung gut aufgenommen.¹³⁰

Darüber hinaus wird zugleich deutlich, dass auch die Chalkedonier (oder jedenfalls die, die für eine Kooperation mit den Chalkedoniern offen waren), die in den Edessa-Berichten der miaphysitischen Kirchenhistoriker völlig fehlen, sicherlich in der Stadt eine wahrnehmbare Größe darstellten: Denn ein chalkedonischer Bischof wie Asklepios bar Malohe hätte sich nicht drei Jahre lang halten können ohne die Unterstützung einer größeren städtischen Gemeinde.¹³¹ Aber auch die Mönche der umliegenden Klöster waren nicht ge-

130 Man denke auch an die Bauwerke, die Justinian in Edessa nach der weitgehenden Zerstörung der Stadt infolge der Daysan-Überflutung (525) errichten ließ: Nach diesen Bauwerken, die die Gestalt der Stadt verändert haben, wurde sogar von Regierungsseite vergeblich versucht, die Stadt in Ioustinianopolis umzubenennen! Man könnte sich dieses groß angelegte Werk des Wiederaufbaus der Stadt nach der Zerstörung, der Errichtung des Überflutungsschutzdammes und der versuchten Umbenennung in Ioustinianopolis zusammen mit dem Episkopat des beliebten aber jetzt zu Chalkedon übergelaufenen Paul als die Phase eines letzten Versuchs der vollen Integration der Stadt – nicht zuletzt angesichts der Perser – vorstellen, die dann endgültig scheitern sollte (vgl. Johannes Malalas, *Chronographia* xvii,15, S. 345, der allerdings von einer Umbenennung der Stadt nicht in Ioustinianopolis, sondern in Ioustinoupolis spricht).

131 Außerdem wurde Asklepios – gemäß der wohl miaphysitischen Quelle Michaels des Syrsers – von den nach der Überflutung „übrigbleibenden“ Edessenern nicht als Chalkedonier von Miaphysiten, sondern wegen Misshandlung von ehrwürdigen Mönchen vertrieben. Die Chalkedonier des Edessa der justinianischen Zeit haben auch ein literarisches Werk vorzuweisen, die *Chronik von Edessa* (terminus post quem: 540), die Justinian einen „Freund Gottes“ nennt (*Chronik von Edessa*, 11 [Text]) und ihn für seine Sorge für die Kirche lobpreist. Die Chalkedonier waren stets, sogar noch bis zur Zeit der arabischen Eroberung, im Besitz eines großen Teiles der Kirchenbauten der Stadt (s. das anonyme *Chronicon ad a. C. 1234 pertinens*, cap. 43 und 44, ed. J.-B. Chabot (CSCO Syr. 36), Louvain 1953 (Nachdruck), S. 179–181 und 182 respektive): Der Besitz von Kirchenbauten spiegelt zwar nicht die wahren quantitativen Verhältnisse wider, da die Chalkedonier durch die kaiserliche Regierung stets bevorzugt wurden, muss aber in einem gewissen Verhältnis zur Realität gestanden haben – es wäre für die Chalkedonier letztlich kaum förderlich, wenn ihre vielen Kirchen leer stünden. Auch lange nach der arabischen Eroberung, als das chalkedonische Bekenntnis nicht mehr staatlich privilegiert wurde, war Edessa ein bedeutender Standort für die melkitische Kirche; man denke etwa an die legendarische Vita des Theodor von Edessa (s. A. Vasiliev, *The Life of St. Theodore of Edessa*, in: *Byzantion* 16 (1944), 165–225, bes. 171 ff.), ein Zeugnis von der Verbindung zwischen Edessa und der palästinensischen Lavra von Mar Saba, Bastion der chalkedonischen Orthodoxie im Abbasidenreich;

schlossen miaphysitisch. Sogar in einer miaphysitischen Hochburg wie dem edessenischen „Kloster der Orientalen“ gab es einige chalkedonische Mönche: Kurz nach der Rückkehr (spätestens 532) der durch Asklepios verbannten Mönche brach im Kloster ein konfessioneller Streit aus, woraufhin die miaphysitische Mehrheit die chalkedonischen Mönche vertrieb.¹³²

Doch bei aller Gewaltsamkeit der Auseinandersetzung blieben in jener Frühphase die konfessionellen Trennlinien zwischen den konfligierenden Ausrichtungen sehr verschwommen. So könnte man etwa einen Kirchenmann wie Asklepios bar Malohe eher nur in Anführungszeichen einen „Chalkedonier“ nennen; denn Asklepios ist Kleriker unter dem Bischof Paul von Edessa gewesen und wurde von Letzterem für den Bischofsstuhl von Harran bestimmt, was wohl heißt, dass er sich nicht für Chalkedon ausgesprochen hatte, bis sich unter Kaiser Justin die Chance eines Aufstiegs auf den Metropolitanthron von Edessa, verbunden mit der Rezeption des Konzils von Chalkedon, anbot.¹³³

Ebenso schwierig ist die Frage, ob man Paul von Edessa einen Miaphysiten nennen kann und, wenn ja, welcher Richtung innerhalb des Miaphysitismus er zuzuordnen ist. Seine zwei Rehabilitationen (519 und 526), die nicht ohne Zugeständnisse an die Chalkedonier erfolgten, machen jedenfalls deut-

zu dieser Verbindung vgl. auch V. Berti, *Vita e studi di Timoteo I patriarca cristiano di Baghdad*, Paris 2009, 311.

132 S. *Chronicon pseudo-dionysianum*, Bd. 2, 29 f.

133 Ein solcher Übergang zum offenen Bekenntnis zu Chalkedon wurde für ambitionierte Kleriker der diocesis orientis zu just jenem Zeitpunkt außerordentlich attraktiv, da die (von den Miaphysiten so stilisierte) „Verfolgung der Orthodoxen“ im Zuge der Durchsetzung des libellus des Papstes Hormisdas 54 Bischofsstühle fast auf einmal vakant werden ließ – Bischofsstühle, die jetzt mit chalkedonischen, oder soeben zu Chalkedoniern gewordenen Kandidaten zu besetzen wären (s. Ps-Zacharias Rhetor, *Historia Ecclesiastica* VIII.5, ed. E.W. Brooks (CSCO Syr. 39), Louvain 1953, 77 ff.; vgl. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 120). Ein solcher „konfessioneller Opportunismus“ wurde aber auch dadurch erleichtert, dass die dogmatischen, konfessionellen Trennlinien zwischen dem chalkedonischen und dem anti-chalkedonischen Lager damals noch sehr unscharf waren, so dass ein angehender Bischof wie Asklepios von Edessa dem Kirchenvolk und seinen Klerikern den eigenen Wechsel zum chalkedonischen Lager – mit ein wenig hermeneutischer Virtuosität – als Treue gegenüber seiner alten, wohl miaphysitischen christologischen Stellung darstellen konnte: Dafür ebnete insbesondere die weitgehende theologische Annäherung des reichskirchlichen Neuchalkedonismus der Zeit Justinians an die Miaphysiten den Weg. Und tatsächlich haben bedeutende Bischöfe wie Kyros von Tyana, wie ein Protest dagegen des Severos von Antiochia belegt, ihren Wechsel zum chalkedonischen Lager auf genau diese Weise gerechtfertigt: Man sei dabei doch völlig „orthodox“, also der miaphysitisch-rechtskyrillianischen Linie treu geblieben.

lich, dass er nicht den kompromisslosen severianischen Miaphysitismus vertrat, obwohl er als Metropolit an der Ordination eines Verfechters dieser kompromißlosen Linie wie Johannes von Tella beteiligt war.¹³⁴ Seine ungeminderte Beliebtheit legt nahe, dass sein gemäßigter, kompromissbereiter Miaphysitismus auch von der Mehrheit der Edessener mitgetragen wurde.

Dies alles bedeutet, dass die theologischen Lehrer, die im Edessa des 6. Jh.s eine miaphysitische christologische Rechtgläubigkeit predigten, sich unvermeidlich mit Reaktionen, Konkurrenz oder Unterdrückung konfrontiert sahen, genauso wie der Ephraem der EV. Die Darstellung der Rechtgläubigkeit Edessas in der EV als Ergebnis einer konfliktreichen Überwindung von Häresien mit bedeutender Anhängerschaft in der Stadt, auch unter den Archonten, dank der Unterweisung durch Ephraem, den orthodoxen Lehrer, der dabei von häretischen Edessenern allerlei Demütigungen und selbst lebensgefährliche Verfolgungen erleiden muss, entspricht den Verhältnissen, die im Edessa des 6. Jh.s herrschten, aus miaphysitischer Sicht betrachtet: Die Durchsetzung der miaphysitischen christologischen Rechtgläubigkeit ist nicht vorausgesetzt oder gegeben, sondern durch einen zähen Konfessionskampf hindurch zu erringen.

c) *Edessa als Metropole Syriens und Hochburg des Miaphysitismus:
Legende und Geschichte*

Die syrische EV stellt das Werk Ephraems, des rechtgläubigen Lehrers, theologischen Schriftstellers und Heiligen Mannes, und zugleich seine Stadt, Edessa, in einen reichsweiten Kontext, der weit über die Grenzen der Stadt und ihres Umkreises ausgreift. Die lange Reise Ephraems nach Caesarea über Ägypten – zusammen mit einigen Szenen aus dem letzten Teil der EV, die sich auf diese lange Reise und die Begegnung mit Basilios zurückbeziehen – bringt die Verbindungen Edessas mit anderen Ländern und Kulturbereichen des frühbyzantinischen Reiches zum Ausdruck.

Die EV strahlt auch mit ihrer Auswahl an Protagonisten, Nebendarstellern und Ereignissen das Selbstgefühl aus, Produkt einer kulturellen Hauptstadt zu sein. Der Autor schreibt über den berühmtesten Kirchenvater des gesamten syrischen Kulturbereiches, somit über ein Thema, das jeden syrisch(spra-

¹³⁴ Pauls direkte, persönliche Beteiligung an der Ordination des Johannes wurde jedoch neuerdings von Volker Menze stark angezweifelt (s. V. Menze, Jacob of Sarug, John of Tella and Paul of Edessa: Ecclesiastical Politics in Osrhoene 519–522, in: *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honour of Sebastian P. Brock*, Piscataway, New Jersey 2008, 421–438, hierzu: 426–427); auf jeden Fall kann jedoch Johannes' Ordination nicht gegen den Willen des Paul von Edessa erfolgt sein.

chig)en Christen betrifft. Er schreibt über das historische Schicksal der beiden Großstädte Nordmesopotamiens, Nisibis und Edessa, lässt Ephraem zusammen mit Jakob von Nisibis – der selbst einer der populärsten syrischen Heiligen war – dem Ruf Konstantins des Großen folgen und am ersten ökumenischen Konzil von Nizäa teilnehmen. Der Ephraem unseres Vita-Autors freundet sich mit Basilios von Caesarea, dem größten Namen unter den griechischen Vätern, an, verteidigt Nisibis erfolgreich gegen die Armee Schapurs II., gerät in Konflikt mit zwei Kaisern, Julian dem Abtrünnigen und dem Arianer Valens.

Dieses Aufgebot von prominenten Namen und Ereignissen ist in der syrischen Hagiographie einmalig. Unser Autor will anscheinend dadurch Ephraem in den Knotenpunkt der Kirchengeschichte und der politischen Geschichte seiner Zeit stellen. Diese zentrale Stellung Ephraems wird automatisch auf seine Stadt und seine Vita übertragen und strahlt auch über die klaren Verbindungen zwischen der Vita und dem zeitgenössischen Kontext ihrer Entstehung auf. Letzteren aus: Die zentrale Stellung des Biographierten und seiner Stadt wird beim intendierten Leser auf das zeitgenössische Edessa des 6. Jh.s übertragen.

Edessa war, wie gesehen, seit dem Ausbruch der christologischen Auseinandersetzung innerhalb der syrischsprachigen Kirche (431), in den Mittelpunkt der Weltkirchenpolitik geraten. Der Name Edessas sollte im 6. Jh., spätestens nach den 40er Jahren, noch ein weiteres Mal auf der zentralen Bühne der Kirchenpolitik auftreten. Der Name des alten dyophysitischen Bischofs Ibas († 457) wurde, als Justinian die Verurteilung der „Drei Kapitel“ (d. h. Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyrrhos, Ibas von Edessa) forcierte und dadurch eine Annäherung an die Miaphysiten anstrebte, zum Politikum in einer Auseinandersetzung, welche über die östlichen Provinzen hinaus auch Nordafrika und Rom erfassen sollte¹³⁵. Der Name Edessas geriet ein weiteres Mal in den Fokus der Reichskirchenpolitik in Verbindung mit Jakob Burd'ana, der sein gesamtes kirchenpolitisches Wirken als Bischof von Edessa entfaltete, obwohl er dort nie ansässig war.¹³⁶

135 M. Robert/C. Sotinel, Introduction, in: C. Chazelle/C. Cubitt (Hgg.), *The Crisis of the Oikoumene. The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, Turnhout 2006, 1–14, bes. 3–10.

136 Ein sehr aussagekräftiges, weil von Außenstehenden stammendes, Zeugnis für das Prestige von Edessa liegt im Versuch der ostsyrischen Mar Mari Legende – deren Endredaktion auch ins 6. Jh. datiert wird –, den Segensspruch Christi Edessa strittig zu machen und für Seleukeia-Ktesiphon zu vereinnahmen (s. Ch. und Fl. Jullien, *Aux origines de l'église de Perse. Les actes de Mar Mari* (CSCO Subs. 114), Louvain 2003, 51).

Dieser Überschuß Edessas an ideell-repräsentativer Geltung geht aber auch darauf zurück, dass es die kulturelle Hauptstadt der aramäischsprachigen Welt Syro-Mesopotamiens gewesen war,¹³⁷ und dies bis ins 6. Jh. weitgehend geblieben ist. Edessa zusammen mit den umliegenden Klöstern war – wenn der fragmentarische Einblick, den der Bestand der durch Zufall erhaltenen west-syrischen Handschriften gewährt, nicht ganz täuscht – noch im 6. Jh. das wichtigste Produktionszentrum miaphysitischer syrischer Handschriften.¹³⁸ Auch als Bildungszentrum behielt die Stadt, die um die Mitte des 5. Jh.s über mehrere christliche Schulen verfügt hatte, im 6. Jh. einen Teil ihrer Bedeutung bei. Dort haben Jakob von Sarug († 519/20) und Philoxenos von Mabbug († 523) als junge Männer sich ihre theologische Bildung erworben.¹³⁹ In der frühen Phase

-
- 137 Ein ins Jahr 240/1 datiertes syrisches Dokument bezeichnet Edessa als „Mutter aller Städte in Mesopotamien“ (s. J. Teixidor, Deux documents syriaques du 111e siècle provenant du moyen Euphrate, in: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 134 (1990), 144–166, hier: 150; vgl. D. Feissel/J. Gascou/J. Teixidor, Documents d'archives romaines inédits du moyen Euphrate (111e s. après J.-C.), in: *Journal des savants* 1997, 3–54). Die Sonderstellung Edessas innerhalb der gesamten syrischen Welt wird u. a. daran ersichtlich, dass Jakob von Edessa in seiner syrischen Grammatik die schriftliche Sprache alternativ „Mesopotamisch oder Edessenisch, oder, um es präziser zu sagen, Syrisch“ nennt (s. *A Letter by Mar Jakob of Edessa on Syriac Orthography*, ed. G. Phillips, London 1869, 11); für die gesprochene Sprache verwendet Jakob wiederum die Adjektive aramäisch und syrisch als gleichbedeutend. Wie Lukas Van Rompay schließt, „the terms *nahrāyā* [Mesopotamisch] and *Urhāyā* [Edessenisch] may point to the literary tradition of ‚Edessene Syriac‘ ... Some literary or cultural standard is apparently at stake here“; vergleichbar wäre das „Oxford English“ (Van Rompay, *Past and Present Perceptions*, 78).
- 138 M. Mundell Mango, Patrons and Scribes Indicated in Syriac Manuscripts, 411 to 800 AD, in: *JÖB* 32 (1982), 3–12, hierzu 5; S. Brock, A Tentative Checklist of Dated Syriac Manuscripts up to 1300, in: *Hugoye* 15 (2012), 21–48, hier 25; Ders., Manuscripts Copied in Edessa, in: P. Bruns/H.O. Luthe (Hgg.), *Orientalia Christiana: Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden 2013, 109–128. Im frühen 6. Jh. verschob sich wegen der kaiserlichen Maßnahmen gegen die Miaphysiten der Großteil der Produktion weg von der Stadt auf die benachbarten Klöster, wie das „der Orientalen“ (Mundell Mango, *Patrons and Scribes*, 6).
- 139 Diese Aura der Stadt als ein Zentrum der syrischen Welt sieht man nicht nur in den dort entstandenen hagiographischen u. a. Schriften, sondern auch etwa im Memra des Jakob von Sarug auf Ephraem (*A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem*, Str. 119 ff., S. 55–59); vgl. auch die Chronik des Ps-Joschua Stylites, die über die Geschichte Edessas Ende des 5./Anfang des 6. Jh.s berichtet (die gesamte Erzählung ist auf Edessa zentriert; s. z. B. *The Chronicle of Joshua the Stylite: Composed in Syriac A. D. 507*, ed. W. Wright, Cambridge 1882, capp. v (S. 6f.), xvi (S. 14), xliii (S. 38f.)).

der Auseinandersetzung um Chalkedon (2. Hälfte des 5. Jh.s) hatte die Stadt die Gestaltung der miaphysitischen Kernthesen und Anliegen maßgeblich mitgeprägt.¹⁴⁰

Für die edessenischen miaphysitischen Kreise war dies auch in späterer Zeit eine Chance. Die aus der Vergangenheit her rührende Aura zu repristinieren und kirchenpolitisch in Stellung zu bringen, war die leitende Funktion mehrerer hagiographischer Legenden, die im Edessa des späten 5./6. Jh.s entweder verfasst (wie die syrische EV, die *Rabbula-Vita* und beträchtliche Teile des *Julianromans* und der *Addailegende*) oder einer redaktionellen Überarbeitung unterzogen und publiziert wurden.¹⁴¹ In solchen Texten ist der Bezug auf die zeitgenössische Kirchenpolitik nicht explizit, sondern wird über Symbole und Andeutungen hergestellt. Trotzdem sind die Bezüge für die damalige Leser- oder Hörerschaft unüberhörbar gewesen. Diese Texte transponieren Persönlichkeiten der – historischen oder fiktiven – Vergangenheit der edessenischen Kirche in die Gegenwartssituation und zeichnen ein Bild der Stadt, ihrer

140 Es ist für die kulturelle sowie theologiegeschichtliche Bedeutung der Stadt bezeichnend, dass in dem patristischen Florilegium, das (aller Wahrscheinlichkeit nach) Philoxenos selbst seiner Widerlegung der Mamlela des Habbib angehängt hat, der Autor, der nach Ephraem selbst – der mit 105 unter 227 Zitaten aus Werken von insgesamt 10 Kirchenvätern das Florilegium ganz dominiert – am öftesten zitiert wird (33 Zitate), ein gebürtiger Edessener ist, nämlich der griechisch schreibende Syrer Eusebios von Emesa. Dies ist insofern eine Überraschung, als Eusebios weder besonders berühmt noch – und dies ist viel wichtiger – allgemein als orthodox anerkannt war, ja stand er in Verdacht, arianisch gesinnt gewesen zu sein, weswegen auch sich kaum jemand in der christologischen Auseinandersetzung nach Chalkedon außer Philoxenos auf ihn als Väter-Autorität beruft. Daher lässt sich mit Lukas Van Rompay fragen: „Might it be that one of the reasons why Philoxenus – who most certainly did not see him [*sc. Eusebios von Emesa*] as an Arian! – chose him was that he was a Syrian, born in Edessa and a contemporary of Ephrem, though writing in Greek? With the combination of Ephrem and Eusebius we would have the two faces of Syriac culture, one expressing itself in Syriac and the other in Greek, joining in the orthodox faith“ (s. Van Rompay, *Malpānā dīlan Suryāyā*, 91). Und beide Autoren, Eusebios durch Geburt und Ephraem durch die letzte Phase seines Wirkens und literarischen Schaffens – die einer „Translation“ seiner Erbschaft gleichkam – waren mit Edessa engstens verbunden.

141 Andere Produkte der edessenischen Hagiographie jener Zeit lassen in noch indirekterer, aber dennoch vernehmbarer Weise das Bild Edessas als Mutterstadt der syrischen Christenheit hervorleuchten: So schreibt die Vita des Paul von Qentos und des Johannes aus Edessa die Christianisierung der Himyariten im Süden der arabischen Halbinseln zwei Einsiedlern des Umkreises von Edessa zu, deren einer, Johannes, ein edessenischer Kleriker ist (s. *The History of the Great Deeds of Bishop Paul of Qentōs*, cap. 22–28, S. 49–57).

Geschichte und Gegenwart, aus der eigenen miaphysitischen Warte. Insofern sind diese hagiographischen Texte zugleich Zeugen von und aktive Faktoren im größeren Prozess der Herausbildung einer neuen, miaphysitischen edessenischen¹⁴² Identität.

Die EV weist ebenfalls deutliche Spuren ihrer Involvierung in diesen Identitätsbildungsprozess auf: Die Entsprechungen zwischen Inhalten der EV auf der einen und der Gegenwart ihres Autors auf der anderen Seite, die wir bisher beobachtet haben, stehen alle im Dienst der Inanspruchnahme Ephraems für das edessenische miaphysitische Milieu des Vita-Autors und der narrativen Veranschaulichung einer entsprechenden Vorstellung vom orthodoxen Edessa. Gleichzeitig stellt die EV Edessa, dem zunehmend internationalen Charakter der miaphysitischen Bewegung des 6. Jh.s (sowie der miaphysitischen „Identität“) entsprechend, in ein bestimmtes reichsweites Beziehungsgeflecht: Das Edessa der EV ist fest auf Konstantinopel, auf die politischen und historischen Entwicklungen im byzantinischen Reich bezogen. Die kulturelle sowie kirchliche Gemeinschaft Edessas mit dem koptischen Ägypten und mit Teilen der griechischsprachigen Welt kommt in der langen Reise Ephraems nach Skete und dem kappadokischen Caesarea zum Ausdruck.¹⁴³ Edessa, meistens vertreten durch Ephraem, erhebt gleichzeitig einen gewissen Anspruch auf Eigenständigkeit gegenüber den großen Kulturkreisen des Orients: Seine Eigenständigkeit liegt, für den Vita-Autor, in seiner rechtgläubigen Theologie, mit der Theologie, und nicht etwa mit kirchenpolitischen Mitteln, übt sie, in der Person Ephraems, einen beträchtlichen Einfluss auf die griechische und die ägyptische Kirche aus. Der Blick des edessenischen Autors der EV ist nach Außen, auf die weite Welt der frühbyzantinischen Ökumene gerichtet; die vorwiegend introvertierte Perspektive älterer edessenischer Heiligenlegenden ist ihm fremd.¹⁴⁴

142 Allerdings ist bei der Interpretation solcher Texte insofern Vorsicht geboten, als die faktische, identitätsbildende Rolle jener Texte im Prozess der Konsolidierung einer von der Reichskirche abgetrennten, miaphysitischen syrischen Kirche nicht immer auf die Intentionen der Autoren bzw. Redaktoren, die mitten im Wirbel der Ereignisse – ohne Überblick über deren Ausgang – wirkten, projiziert werden kann.

143 S. EV cap. 24–26, 47–63.

144 Ebenfalls fremd ist dem Vita-Autor der Blick nach Osten, der in älteren literarischen Produkten Edessas wie Bardaisans *Liber legum regionum* stark präsent ist (ed. F. Nau, in: *Patrologia Syriaca* 2, Paris 1907, 490–657).

4 Das Edessa der EV und Byzanz: Kaisertreue und Kaiserkritik

a) *Die Code der syrischen EV: Ein Netzwerk von Symbolen*

Das Edessa der EV steht, wie die Interpretation der Ephraem-Basilios-Legende gezeigt hat, in einer Beziehung kirchlicher Kommunion und anti-häretischer theologischer Solidarität mit (einem Teil) der durch Caesarea vertretenen griechischsprachigen Kirchen. Wie wird aber das reichskirchliche, chalkedonische Gegenüber des vom Vita-Autor als orthodoxe – d. h., für ihn, miaphysitische – Stadt par excellence dargestellten Edessa in der EV reflektiert?

Hinweise auf eine Antwort scheinen v. a. den Gestalten der byzantinischen Kaiser, die in der EV immer im Epizentrum harter Konflikte auftreten, entnommen werden zu können. Diese Auftritte byzantinischer Kaiser gehen meistens mit impliziten Stellungnahmen der EV zur Problematik der Kaisertreue, deren Voraussetzungen und Grenzen einher. Außerdem können auch die Häretikerfiguren der EV, die Gegner Ephraems, Hinweise auf die kirchenpolitischen Gegner bringen, die der Vita-Autor im Visier hat. Es sind gerade diese Elemente der Vita, die, wie wir sehen werden, die deutlichsten Indizien für die Zuordnung des Autors zum miaphysitischen Lager liefern.

Zunächst stellt sich jedoch die Frage: Warum hat es unser Autor unterlassen, seine konfessionelle Identität explizit zu machen? Zu einer Antwort kann der Vergleich mit weiteren verwandten Viten und Legenden der Zeit führen. Denn viele dieser verwandten Schriften – die Endredaktion der *Addailegende*, die ostsyrischen *Akten des Mar Mari*, der *Julianroman* u. a. – vermeiden es ebenso konsequent, ihre Stellung in der aktuellen Auseinandersetzung offen preiszugeben, und geben diese nur indirekt zu erkennen, v. a. indem sie durch einen vom Autor bzw. Redaktor bewußt oder unbewußt inszenierten Verweissungszusammenhang zwischen literarisch-narrativen Symbolen eine Autoritätsgestalt¹⁴⁵ aus der Vergangenheit für die eigene „Konfession“ in Anspruch nehmen. Auf der anderen Seite hat man hagiographische Werke wie die des Johannes von Ephesos,¹⁴⁶ die offen Stellung beziehen, indem sie den laufenden

145 Diese Gestalten können gänzlich legendarisch sein, wie der Apostel der ostsyrischen Kirche Mar Mari in den gleichnamigen Akten oder der Bischof Eusebius von Rom im *Julianroman*, oder zwar historisch, aber so stark legendarisch übermalt, dass sie fast nicht mehr zu erkennen sind, wie der „Ephraem“ der EV.

146 Vgl. auch das ähnliche Vorgehen der ursprünglich griechischsprachigen hagiographischen Werke etwa des Johannes Rufus, Zacharias von Mytilene u. a. (s. C. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine – The Career of Peter the Iberian*, Oxford 2008, 12 ff.; J.-E. Steppa, *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture*, Piscataway, New Jersey 2005).

Konflikt als eine neue Verfolgung der wahren Christen durch den chakedonischen Unglauben, und die zeitgenössischen Helden der miaphysitischen Bewegung, meistens Mönche, als neue Märtyrer bzw. Konfessoren stilisieren. Diese zwei Kategorien von konfessionell beladener Hagiographie tragen auf je unterschiedliche Art und Weise zur Identitätsbildung der eigenen Gemeinschaft bei: Schriften wie die EV haben einen positiven, das eigene Traditionsbewusstsein ausbauenden Charakter. Die „martyrologischen“ Schriften der zweiten Kategorie dienen wiederum einer polemischen Form der Herausbildung konfessioneller Identität, die primär durch Ab- und Ausgrenzung erfolgt – ähnlich wie die dogmatischen Streitschriften jener Zeit.

In der EV, sowie in den anderen hagiographischen Schriften ihrer Kategorie, ist das Verdecken der eigenen konfessionellen Interessen eine Voraussetzung für das Gelingen der Inszenierung. Denn solche Texte wollen ein hohes Alter vortäuschen, ja möglichst den Eindruck erwecken, dass sie aus der fernen Zeit des biographierten Heiligen Mannes stammten. So erzählt der Autor der EV, auch wenn er nicht immer die Zeichen der Entfernung von Ephraems Zeiten unterdrückt,¹⁴⁷ oft in einer sehr direkten, selbstbewussten, lebhaften Art, als wäre er dabei gewesen, er will nicht erkennbar werden lassen, dass er mindestens anderthalb Jahrhunderte nach dem Tod Ephraems arbeitet¹⁴⁸ – nicht umsonst haben Kenner wie Paul Peeters und Jean-Baptiste Chabot gemeint, dass die Vita kurz nach Ephraems Hinscheiden verfasst worden wäre. Doch gerade diesen intendierten Eindruck von hohem Alter hätten Anachronismen, die vom damaligen Leser bzw. Hörer leicht entdeckt werden könnten, wie etwa eine Mia-Physis Aussage im Mund Ephraems – von dem man seit Philoxenos von Mabbug wusste, dass er keine eindeutigen Aussagen im Sinne der miaphysitischen Christologie gemacht hatte¹⁴⁹ – oder sonst ein zu deutlicher Bezug auf die aktuellen Konflikte in der EV, gleich vereitelt.

Deswegen konnten Fälschungen, die Ephraem klare miaphysitische Aussagen unterschoben, nicht überzeugen: Ein ps-ephraemisches Memra zur Karwoche aus dem 6. Jh., das ihm eine deutliche Bezugnahme auf die aktuelle christo-

147 Der Vita-Autor vermeidet z. B. nicht zu sagen, dass Ephraems Hymnen „auch jetzt“ immer noch gesungen werden (EV cap. 31, 71).

148 Der Autor behauptet allerdings nirgendwo, dass er ein jüngerer Zeitgenosse oder Schüler Ephraems gewesen wäre; die in einer Kurzredaktion der EV vorzufindende Behauptung, dass die Quelle der Informationen der Vita ein Ephraem-Schüler, Simon von Samosata, sei, geht offensichtlich auf den Redaktor dieser späteren Kurzfassung zurück, der damit die Glaubwürdigkeit der EV erhöhen wollte (s. EV, Proemion, S. 2; vgl. auch die *Chronique de Séert* (première partie, II), ed. A. Scher, PO 5, Paris 1910, 291).

149 S. w. o., 59 ff.

so hätte beten dürfen. Der Satz vom Tod Gottes am Kreuz war das Leitmotiv der Christologie des Philoxenos von Mabbug gewesen, und wurde im Orient zum Shibboleth der miaphysitischen Orthodoxie; das „theopaschitische Trisagion“ war jahrzehntelang Identitätsmerkmal der Anhänger des Philoxenos und des Severos von Antiochia, wer es nicht rezipieren wollte wurde zum Feind erklärt.¹⁵⁶ Dennoch ist die oben zitierte Stelle der *Addailegende* genau genommen kein Anachronismus, denn die Rede vom Tod Gottes war auch in früheren Zeiten durchaus bekannt.¹⁵⁷

Ebenfalls durch eine theopaschitische Formulierung bekundet der im 6. Jh. arbeitende¹⁵⁸ Redaktor des *Julianromans* seine konfessionelle Zugehörigkeit, wie schon Theodor Nöldeke vermutet hat.¹⁵⁹ Dort sagt der Bischof Walagesh

A. Hasse-Ungeheuer, *Das Mönchtum in der Religionspolitik Kaiser Justinians I. Die Engel des Himmels und der Stellvertreter Gottes auf Erden* (Millenium-Studien 59), Berlin/Boston 2016, 37 ff.

156 Vgl. L. Abramowski, Aus dem Streit um das „Unus ex trinitate passus est“: Der Protest des Habib gegen die Epistula dogmatica des Philoxenus an die Mönche, in: A. Grillmeier/Th. Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*, Freiburg 2002, 570–647, bes. 571 f.

157 Vgl. den augenfälligen Anachronismus der *Schatzhöhle*, die, wie gesehen, bei Ephraem Kenntnis der „Häretiker“ des 5. Jh.s voraussetzt (s. w. o.).

158 Diese Datierung der erhaltenen Redaktion des *Julianromans* hat bereits Theodor Nöldeke vertreten; sie wird auch von Manolis Papoutsakis geteilt (s. *The Making of a Syriac Fable*, 40; vgl. Schwartz, *Religious Violence*, 567, Fn. 6; D. Bumazhnov, Der König am Kreuz: Die Legitimität des christlichen Herrschers im syrischen Julianroman, in: M. Tamcke/S. Grebenstein (Hgg.), *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011* (GÖF Syriaca 46), Göttingen 2014, 71–80, bes. 73 ff., auch G.J. Reinink, The Romance of Julian the Apostate as a Source for Seventh Century Syriac Apocalypses, in: P. Canivet/J.P. Rey-Coquais (Hgg.), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe–VIIIe siècles*, Damaskus 1992, 75–86, hier: 76). Han J.W. Drijvers hat wiederum vertreten, dass der dritte Teil des *Julianromans*, die „Geschichte Jovians“, im ausgehenden 4. Jh. entstanden (kurz nach dem Tod Schapurs II. im Jahr 379) und viel später in den *Julianroman* eingegliedert worden sei, s. H.J.W. Drijvers, The Syriac Romance of Julian: Its Function, Place of Origin and Original Language, in: R. Lavenant (Hg.), *VI Symposium Syriacum 1992* (OCA 247), Rom 1994, 201–214, 202 f.; s. auch J.W. Drijvers, Religious Conflict in the Syriac Julian Romance, in: Peter Brown/N. Lissi-Testa (Hgg.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: the Breaking of a Dialogue, (4th–6th century A.D.)*, Wien u. a. 2011, 131–162, hierzu: 138 ff. Für die erhaltene Endredaktion des *Julianromans* kann allerdings die Datierung Nöldekes für sicher gelten, da diese mit einer eindeutig miaphysitischen Spitze versehen ist (s. w. u.).

159 Th. Nöldeke, Über den syrischen Roman von Kaiser Julian, in: *ZDMG* 28 (1873), 263–292, hierzu: 284. Nöldeke hatte jedoch selbst Zweifel an der miaphysitischen Provenienz des Werkes, denn eine andere Stelle scheint (wie Nöldeke beobachtet) in die entgegengesetzte

Die ostsyrischen *Akten des Mar Mari* sind wiederum in der dyophysitischen ostsyrischen Kirche des Sassanidenreiches entstanden und können, wie Christelle und Florence Jullien gezeigt haben, als eine ostsyrische Antwort auf die *Addailegende* gelesen werden.¹⁶³ Die Mar Mari Akten bekunden jedoch nicht ihre konfessionelle Identität, auch nicht mittels einer christologischen „Spitze“ wie die *Addailegende* und der *Julianroman*.¹⁶⁴ Der Text zeigt, genauso wie die EV, seine Herkunft nicht an einzelnen Stellen, sondern durch ein Netzwerk von narrativen Symbolen (Personen, Orten, Ereignissen),¹⁶⁵ dessen Fluchtpunkt in der Vereinnahmung – durch die Entlehnung und Ummünzung von Material aus (einer Redaktion) der *Addailegende*¹⁶⁶ – des Segens besteht, den gemäß der

chalcédonienne, in: C. Laga et al. (Hgg.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Albert Van Roey* (OLA 18), Louvain 1985, 67–82, hier: 67).

163 Ch. und Fl. Jullien, *Aux origines de l'église de Perse*, 41–52.

164 Ebd., 62 f.; das cap. 20 ist keine Zurückweisung des Theotokos-Titels Mariens, sonder „nur“ ein Verzicht auf die Proklamierung desselben; was dort zurückgewiesen wird, nämlich dass „euer [sc. der Christen] Gott aus einer Frau geboren“ sei, bedeutet in diesem Kontext – im Mund eines Nicht-Christen – schlichtweg: Euer Gott ist bloß ein Mensch (vgl. die ganz ähnliche Wendung ἐν γεννητοῦς γυναικῶν, Mt 11,11).

165 Dieser Unterschied – eindeutige Spitzen (miaphysitische und anti-miaphysitische respektive) in der Endredaktion der *Addailegende* und der ostsyrischen Redaktion der ps-ephraemischen *Schatzhöhle*, keine solchen in der westsyrischen EV und in den ostsyrischen *Akten des Mar Mari* – ist wahrscheinlich auch darin begründet, dass die zwei ersteren Schriften in der Zeit der konfessionellen Auseinandersetzungen nachträglich redigiert bzw. interpoliert, die zwei letzteren wiederum, wenn auch in enger Abhängigkeit von älteren Quellen, neu komponiert wurden. Daher sahen sich die Redaktoren der *Addailegende* und der *Schatzhöhle* viel eher auf den Einsatz unmissverständlicher Zeichen ihrer konfessionellen Zugehörigkeit angewiesen, da das literarische Material, das sie in die Tradition des eigenen konfessionellen Lagers einzureihen bestrebt waren, sehr alt, im Lauf der Zeit wohl allmählich gewachsen war; das hohe Alter des Kerns der *Addailegende* bezeugt bereits ihre Benutzung bei Eusebios von Caesarea, der diese in den Stadtarchiven von Edessa gefunden haben will, während eine frühe Version der *Schatzhöhle* schon Ephraem bekannt und von diesem verwendet worden sein dürfte (s. Su-Min Ri, *La Caverne des Trésors et Mar Éphrem*, 82).

166 Die *Akten des Mar Mari* sind auch unter diesem Aspekt mit der syrischen EV vergleichbar: Aus größtenteils bereits vorhandenem narrativem Material wird vom anonymen Autor bzw. Redaktor ein neues, in sich effektiv fungierendes Ganzes geschaffen. Dabei entsteht die symbolische Aufladung nicht nur durch textimmanente Verweise, sondern auch und v. a. durch das in je unterschiedlichem Grad als solches erkennbare Anspielen auf legendarischen Stoff außerhalb des Textes, welcher Stoff dem intendierten Leser – wohl über die mündliche Überlieferung – bekannt sein sollte.

Addailegende Christus Edessa gespendet hat, für Seleukia-Ktesiphon, den Sitz des ostsyrischen Katholikos-Patriarchen.¹⁶⁷

Dasselbe gilt von einer diesmal chaledonisch imprägnierten Schrift, die – wie die EV – auf Basis früheren Materials im Edessa der Justinianzeit redigiert wurde: Der *Chronik von Edessa*, primärer Quelle für die Chronologie der Stadtgeschichte, darunter auch des Lebens Ephraems. Die *Chronik von Edessa* bezieht Stellung im chaledonisch-miaphysitischen Konflikt so indirekt wie unzweideutig durch die Weise, in der sie die Vergangenheit und die Zeitgeschichte der Stadt repräsentiert. Das Konzil von Chalkedon selbst wird in dieser Chronik ohne jeglichen Kommentar einfach registriert und datiert, aber der auf Chalkedon rehabilitierte Ibas von Edessa, das „rote Tuch“ für die edessenischen Miaphysiten, wird „groß“ (oder: „Lehrer“) genannt,¹⁶⁸ Papst Leo I., eine andere Zielscheibe anti-chaledonischer Propaganda, wird als einziger römischer Bischof ehrenvoll verzeichnet,¹⁶⁹ und, um noch eindeutiger Flagge zu zeigen, Justinian selbst wird als „gottesfürchtig“ bezeichnet.¹⁷⁰ Ebenso charakteristisch ist, dass gewisse aus anderen, miaphysitischen Quellen bekannte gewaltsame Konflikte zwischen miaphysitischen Edessenern und chaledonischem Staatsapparat, die unter Justin und Justinian die Stadt erschüttert hatten und vom Autor der EV – wenn auch indirekt – mit Nachdruck hervorgehoben werden, in der *Chronik von Edessa* völlig unerwähnt bleiben.¹⁷¹

Auch der Autor der EV hat keine eindeutige Konfessionsbekundung – wie etwa die theopaschitischen Aussagen der *Addailegende* und des *Julianromans* – in seine Vita eingeflochten, und dies aus bewusster Entscheidung. Denn er hätte jedenfalls eine ausgezeichnete Gelegenheit, die theopaschitische Formel zu benutzen: Als nämlich Ephraem in Ägypten mit einem besessenen arianischen Mönch konfrontiert wird, treibt er den Dämon aus ihm heraus „im Namen unseren Herrn Jesus Christus, der in Jerusalem am [Kreuzes]holz gekreuzigt wurde für die Erlösung der Menschen“.¹⁷² Der Autor hätte hier nur „Gott“ statt „Jesus Christus“ schreiben, und damit Flagge zeigen kön-

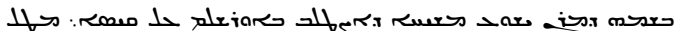

167 S. Ch. und Fl. Jullien, *Aux origines de l'église de Perse*, 52.

168 S. *Chronik von Edessa*, ed. I. Guidi, 7. Offenbar wurde die Redaktion der justiniantreuen *Chronik von Edessa* noch vor dem von Justinian einberufenen Konzil von 553 abgeschlossen, auf dem Ibas verurteilt worden ist.

169 Ebd.

170 Ebd., II.

171 S. w. u., Kap. 3.4.e.

172 EV cap. 24, 49: 


nen. Dadurch wäre die Identifizierung der anvisierten miaphysitischen Leser- bzw. Hörerschaft mit dem Heiligen weiter intensiviert. Doch hat der Vita-Autor auf eine solche Klarstellung bewusst verzichtet. Es ist vielmehr indirekt, am Umgang Ephraems bzw. des orthodoxen Edessa mit den byzantinischen Kaisern – die in der EV stets als Urheber einer bestimmten Religions- bzw. Kirchenpolitik erscheinen und somit auf die gegenwärtige Situation des 6. Jh.s hin transparent sind – und insbesondere mit dem häretischen Kaiser Valens, dass die konkrete Einstellung des Autors der EV sowie seines edessenischen Milieus gegenüber der chaledonischen kaiserlichen Kirchenpolitik des 6. Jh.s zum Vorschein tritt.

b) *Die Edessener und der Kaiser: Die Grenze der Loyalität*

Wie verhält sich also das orthodoxe Edessa der EV¹⁷³ dem byzantinischen Kaiser gegenüber? Eine grundsätzliche Loyalität ist für den Redaktor der Vita selbstverständlich: Er sieht die Edessener (d. h. auch: seinen Protagonisten Ephraem, sich selbst und sein Zielpublikum) als treue Untertanen des byzantinischen Reiches an, Edessa als eine loyale byzantinische Stadt.¹⁷⁴

An einer Reihe von Stellen der EV werden byzantinische Kaiser gerühmt: Der siegreiche Konstantin, der die Bischöfe in Nizäa versammelt hatte, um die arianische Häresie zu überwinden,¹⁷⁵ oder der fromme Jovian,¹⁷⁶ der orthodoxe Nachfolger Julians des Abtrünnigen. Jakob von Nisibis und Ephraem selbst werden, als sie nach Nizäa gegen die Häresie zu Feld ziehen, mit römischen Generälen verglichen.¹⁷⁷

Die eindrucksvollste Loyalitätsbekundung dieser Art ist in einer Szene enthalten, die sich nicht in Edessa, sondern in Nisibis abspielt; das ändert jedoch nichts daran, dass sie die Einstellung unseres edessenischen Autors und seines edessenischen Milieus zum Ausdruck bringt. Nisibis wird von der Armee des

173 Die Stadt Edessa ist in der EV nicht von Anfang an ein Vorbild der Rechtgläubigkeit, sondern wird erst im Verlauf der Lebensgeschichte Ephraems zu einem solchen (s. w. o.).

174 S. w. o.

175 EV cap. 5, 14.

176 Jovian wird im syrischen *Julianroman* als „zweiter Konstantin“ stilisiert (s. J.W. Drijvers, *The Emperor Jovian as New Constantine in the Syriac Julian Romance*, in: *StPatr* 45 (2010), 229–233, bes. 231 ff.; Schwartz, *Syriac Julian Romance*, 576 f. und 583 ff.). Könnte es sein, dass die Figur Jovians dort als Verkörperung der miaphysitischen Hoffnung auf einen „orthodoxen“ Kaiser nach Justinian (der laut Johannes von Ephesos Severos keine Hoffnung mehr übrig ließ) fungiert?

177 EV cap. 5, 14.

des Konstantinischen Kaisertums zufolge¹⁸² – an eine Voraussetzung geknüpft, die ihr zugleich eine Grenze setzt: die Rechtgläubigkeit des Kaisers. Julian, der gar kein Christ war, ist für die Vita, wie auch für die antike christliche Literatur überhaupt, auch kein rechtmäßiger Kaiser, sondern ein Tyrann.¹⁸³

Der Vita-Autor lässt allerdings Julian nur kurz die Bühne betreten: Er soll bereits mit seinem Auftreten in der Regierungszeit des Konstantius II. in allen Städten des Reiches Aufruhr und Konflikte ausgelöst haben,¹⁸⁴ dann gerät er wieder als Kaiser erst mit seinem Feldzug gegen die Sassaniden ins Blickfeld des Vita-Autors – an Julians Tod auf jenem Feldzug werde der Legitimationsmangel des christenfeindlichen Kaisers allen sichtbar.¹⁸⁵ Auch das anschließende Abtreten von Nisibis an die Perser durch den rechtgläubigen Jovian, Julians Nachfolger, erscheint im Vita-Text als direkte Folge dieser Strafe – so dass Letzterer paradoxerweise als „siegreicher Kaiser“ apostrophiert werden kann.¹⁸⁶ Der Vita-Autor schließt den knappen Julian-Abschnitt mit einer Erwähnung der Hymnen ab, die Ephraem gegen den heidnischen Kaiser und seine Christenverfolgung verfasst hatte¹⁸⁷ – diese Hymnen begründen die Aufnahme des Julian-Abschnitts in seine Biographie. Ephraem, der Stellvertreter der Orthodoxie, und vielleicht rückwirkend bereits des orthodoxen Edessa, wird hier mit einem ungläubigen Kaiser konfrontiert, der die Christen insbesondere in Syro-Mesopotamien, der Nachbarschaft der Edessener, verfolgt haben soll. Nun dieses Aufeinanderprallen von Rechtgläubigkeit und häretischer (Staats-)gewalt

182 Zur Entstehung dieser Ideologie bei Euseb von Caesarea und deren Fortwirkung vgl. H.G. Beck, Mission und politische Propaganda im Byzantinischen Reich, in: *Settimane di Studio del centro italiano di studi sull' alto medioevo XIV: La conversione a christianesimo nell' Europa dell' alto medioevo*, Spoleto 1967, 649–674, hierzu: 652 f.; wie Hans-Georg Beck sagt, „was er [sc. Euseb] zunächst von Konstantin verkündigte, wurde auf Konstantins Nachfolger übertragen“ (ebd.).

183 EV cap. 8, 21.

184 Ebd. Könnte es sein, dass der Vita-Autor hier die ständigen Unruhen und Konflikte seiner Zeit zwischen Miaphysiten und den durch den Kaiser unterstützten Chalkedoniern in der dioecesis orientis mit der Zeit der eigenmächtigen Erhebung Julians zum Augustus durch seine gallischen Truppen – die Anlass zu einer Verschärfung der Spannungen zwischen konkurrierenden Faktionen innerhalb der städtischen Aristokratie überall im Reich gab – implizit parallelisiert? Dann wäre auch Julian selbst – der ja im *Julianroman* als persona für den Kaiser Justinian fungiert – mit den chalkedonischen Kaisern parallel gesetzt.

185 Auch darin folgt unser Autor einer unter den christlichen byzantinischen Historikern sowie Hagiographen fest etablierten Deutung der betroffenen Ereignisse.

186 EV cap. 19, 22.

187 *Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, ed. E. Beck (CSCO Syr. 78–79), Louvain 1957, 71–91.

zieht sich wie ein Leitmotiv die gesamte EV hindurch; und im Edessa des 6. Jh.s schien die Assoziation mit dem gegenwärtigen harschen Konflikt zwischen den (miaphysitischen) „Orthodoxen“ und dem chakedonischen, d. h. – aus damaliger miaphysitischer Sicht – „häretischen“ Kaiser auf der Hand zu liegen.

c) *Ein Kaiser verfolgt die Orthodoxen – Topos und Realität*

Ganz im Sinne dieses Leitmotivs der Verfolgung der „Rechtgläubigen“ (d. h., der einzig wahren Christen) durch einen Kaiser macht nun der Vita-Autor einen Sprung vom Tod Julians, der anschließenden Übergabe von Nisibis an Schapur und der Zwangsübersiedlung aller Christen der Stadt, darunter auch Ephraem, ins byzantinische Territorium, zum Ausbruch der „Verfolgung der Kirche“ durch den „arianischen“ Kaiser Valens. Ephraem, der ursprünglich von Nisibis nach Beth ‘Arbaye gezogen war, begibt sich gleich zu Beginn der Valensschen Verfolgung nach Amida, der Heimatstadt seiner Mutter, wo er sich ein ganzes Jahr lang aufhält; dann siedelt er nach Edessa um. Dort wird er – nach vielen Jahren – mit dem Verfolger Valens konfrontiert werden.¹⁸⁸

Rekapitulieren wir hier diese ersten Eindrücke: Fünf Kaiser erscheinen in der EV. Auf der einen Seite steht Konstantin, das leuchtende Vorbild des christlichen Kaisers, zusammen mit Konstantius II., der noch etwas vom Glanz seines Vaters¹⁸⁹ abbekommt, und schließlich der rechtgläubige Jovian; und auf der anderen Seite steht Julian, der abtrünnige Tyrann, und der Häretiker Valens, der Verfolger der Kirche.¹⁹⁰ Es ist vor allem der Umgang der Edessener mit dem Häretiker Valens, der in der syrischen EV die Grenzen der Loyalität sichtbar werden lässt.

188 Es ist einer der augenfälligsten Widersprüche der EV, dass der in der Realität wohl gegen 306 geborene Ephraem noch – so die EV – ein Jugendlicher sein soll, als die Maßnahmen des Valens (reg. 364–378) gegen die (Neu)Nizäner einsetzen, jedoch die Belagerung Edessas durch Valens kurz vor Ephraems Tod geschehen sein soll!

189 Für die Spuren der Verehrung Konstantins in den westsyrischen Quellen, s. M. Conterno, *Culto e memoria di Costantino nelle tradizioni siriane. Agiografia costantiniana nella liturgia e nella storiografia*, in: A. Melloni et al. (Hgg.), *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013*, Bd. 2, Rom 2013, 425–439, bes. 429–433.

190 In für die spätere Rezeption der konstantinischen Zeit, nicht nur in Legende und (Volks)-Frömmigkeit, typischer Weise ist die semiarianisch-homöische Ausrichtung der Kirchenpolitik des Konstantius II. völlig untergegangen – etwa so wie bei Gregor von Nazianz, *Contra Julianum* (Hom. 4), 34, ed. J. Bernardi (SC 309), Paris 1983, S. 132; selbst ein Autor wie Sozomenos, der von Konstantius' II. Kirchenpolitik bestens unterrichtet ist und ausführlich berichtet, stellt den Sohn Konstantins, gleichsam als letzte Verlängerung des goldenen

d) *Der Häretiker-Kaiser Valens vor dem rechtgläubigen Edessa:
Herkunft der Erzählung und Aussageintention des Vita-Autors*

Der einschlägige Abschnitt der EV scheint auf den ersten Blick von der Kirchengeschichte des Sokrates abhängig zu sein. Eine nähere Betrachtung zeigt aber weitgehende Abweichungen der EV gegenüber Sokrates, die nicht nur auf eine (uns unbekannte) gemeinsame Quelle bzw. eine schriftliche oder mündliche „Zwischenstufe“ zwischen Sokrates und EV, sondern auch auf die Aussageintentionen des Vita-Autors schließen lassen.¹⁹¹

Der häretische Kaiser Valens, so die EV, schlug sein Lager vor der Stadt auf „und sandte [*Leute*] zu den Stadtbürgern, [*mit dem Befehl*] dass sie hinausziehen zu ihm, damit er erfahre, was sie wollen“.¹⁹² Was Valens hier fordert ist die traditionelle Empfangszeremonie, die bei einem adventus des Kaisers in einer Stadt seines Reiches üblich war und von der Führungselite der Stadt und/oder den ranghöchsten Vertretern der Staatsgewalt organisiert wurde.¹⁹³ Wenn Valens diese Zeremonie einfordert, so heißt das, dass die Edessener sich demonstrativ geweigert haben, sie zu veranstalten. Die Edessener bleiben bei ihrer Weigerung auch nach der Forderung des Kaisers, und versammeln sich in Erwartung der gewaltsamen Reaktion des Kaisers in der großen Thomaskirche. „Und als er [*sc. Valens*] lange abwartete und sie [*sc. die Edessener*] nicht auszogen, so befahl er einem seiner Generäle, einzumarschieren und sie zu töten“¹⁹⁴. Die Edessener beharren auf ihrer Weigerung, auch nachdem der mitleidige Heerführer ihnen eine zweite und eine dritte Chance gewährt hatte. Ihm bleibt jetzt keine andere Wahl, als den Befehl des Kaisers durchzuführen. Aber:

als er [*sc. der General*] durch eine Straße der Stadt ging, siehe, eine gläubige Frau führte ihre beiden Söhne und eilte zur Kirche; und als sie diesem begegnete, führte sie die [*Kinder*], die bei ihr waren, [*weiter*] fort und zog

konstantinischen Zeitalters, in ein positives Licht. Auch der historische Ephraem äußert sich positiv über Konstantius II. (*Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena* XXI, ed. E. Beck (CSCO Syr. 92), 1961, 58, Str. 21; *Contra Julianum* I, in: *Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, ed. E. Beck (CSCO Syr. 78), Louvain 1957, 73, Str. 12; vgl. Brock, *From Antagonism to Assimilation*, 17).

191 S. w. u.

192 EV cap. 37, 85: ܠܥܠܡ ܠܡܥܠ ܠܚܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܢܝܨܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܕܝܣܐ ܕܥܕܝܣܐ ܕܥܕܝܣܐ

193 Vgl. P. Dufraigne, *Adventus Augusti, adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*, Paris 1994, 74–92; vgl. P. Johanek, *Adventus: Studien zum herrscherlichen Einzug in die Stadt*, Köln u. a. 2009.

194 EV cap. 37, 85: ܠܥܠܡ ܠܡܥܠ ܠܚܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܢܝܨܝܬܐ ܕܥܝܬܐ ܕܥܕܝܣܐ ܕܥܕܝܣܐ ܕܥܕܝܣܐ

gleich nach der „Belagerung“ durch Valens. Die Eintragung der eindrucksvollen Episode in die Biographie Ephraems ist also seine Idee; das ist übrigens der einzige Fall, dass unser Vita-Autor eine bis vor ihm an sich zwar bekannte, aber mit Ephraem nie assoziierte Erzählung in die biographische Ephraem-Tradition einbringt. Was wollte er damit erreichen?

Diese Geschichte und das angeschlossene Loblied legen tatsächlich den Vergleich zur Gegenwartssituation des 6. Jh.s nahe:¹⁹⁶ Heute wie damals sehen sich die Edessener – in der Sicht der miaphysitischen Partei – mit einer tödlichen Bedrohung durch häretische Kaiser konfrontiert; und selbst konkrete gewaltsame Konflikte wie die „Belagerung“ durch Valens hat die Stadt im Konfessionskampf des 6. Jh. gekannt.¹⁹⁷ Was damals der Arianer Valens war, sind heute die Chalkedonier Justin und Justinian.¹⁹⁸

Dieser Bedrohung gegenüber gibt es – dies scheint die EV zu propagieren – nur eine einzige Haltung: Genauso wie die Edessener von damals ihren rechten Glauben auch unter Einsatz ihres Lebens gegen Valens zu verteidigen bereit waren, so sind auch die Edessener von heute gehalten, gegen die Gewalt Justins bzw. Justinians um jeden Preis zu ihrem orthodoxen Glauben zu stehen.¹⁹⁹ Auch darin, dass die Edessener der Valens-Geschichte mit ihrer unerschütterlichen Martyriumsbereitschaft schließlich nicht nur ihren rechten Glauben sondern auch ihr irdisches Leben retten, wird der damalige Leser eine erbau-

196 Über diesen Hinweis auf die aktuelle kirchenpolitische Situation hat diese Erzählung in der EV eine weitere, offensichtlichere Funktion zu erfüllen: Die Früchte der anti-arianischen Unterweisung – und überhaupt des katechetischen, missionarischen Werkes – Ephraems hervorzuheben (s. w. u., 170 f.).

197 Hauptbeispiel ist der Aufstand der Edessener zugunsten ihres nicht-chalkedonischen Bischofs Paul vom Jahr 519/20, dessen Schilderung durch Johannes von Ephesos (erhalten in der Chronik von Zuqnin) signifikante Analogien zur Valens-Geschichte der EV aufweist – auch wenn jener Aufstand von 519/20 keinen guten Ausgang hatte (s. w. u., 134 ff.).

198 In der Tat hatten die damaligen miaphysitischen Prediger und Meinungsmacher konsequent versucht, Chalkedon mit dem Arianismus – als zwei Häresien, die schlichtweg die Gottheit Christi leugneten – gleichzusetzen (s. J.-E. Steppa, *Anti-Chalcedonianism, Hellenic Religion, and Heresy in Zacharias Scholasticus' Life of Severus*, in: *StPatr* 249–254, hier: 252).

199 Vergleiche zwischen der gegenwärtigen „Verfolgung gegen die Gläubigen“ – wie die Miaphysiten die Maßnahmen der byzantinischen Regierung gegen sie apostrophierten – einerseits und den Maßnahmen des Kaisers Valens gegen die (Neu)Nizäner bzw. des Julian Apostata oder auch der römischen Kaiser vor Konstantin gegen die Christen andererseits waren in der syrischen miaphysitischen Literatur durchaus üblich (s. z. B. Severos von Antiochia, *Les Homiliae Cathedrales*, PO 26, 328 und 337; ebd., PO 22, 280; und Johannes von Ephesos, *Lives of the Eastern Saints*, PO 17, 127).

Diese Verse sind in den erhaltenen Werken Ephraems nirgendwo zu finden²⁰². Könnten sie nicht eine Art Kampfhymne der edessenischen Miaphysiten des 6. Jh.s gewesen sein? Mit solchen kurzen Liedern pflegten die Edessener, Stellung zu kirchlichen oder politischen Personen oder Ereignissen zu beziehen, bzw. ihren kollektiven Gefühlen Ausdruck zu verleihen.²⁰³ Der Vita-Autor könnte hier ein eben solches mündlich kursierendes Lied verschriftlicht und Ephraem unterschoben haben, zumal die von ihm sonst angeführten Gedichtabschnitte alle eine Quelle haben und nicht seine Schöpfungen sind. Aber auch falls diese Verse einer anderen Quelle, etwa einer verlorenen psephraemischen Schrift²⁰⁴ entstammen, ist die Intention des Autors, als er sie in die EV eintrug, dieselbe: Eine Assoziation zur Gegenwart Edessas herzustellen, wie die miaphysitische Mehrheit sie sah. Die geistliche Größe der Stadt und ihre kostbarsten Zimälien, die Erinnerung ihres „Apostels“ Addai und der Segensspruch Christi, werden in diesen Versen als Träger von legitimierender Autorität auf den einen Punkt bezogen, mit dem die Stadt steht und fällt: die Rechtgläubigkeit.

Die Valens-Geschichte und das Loblied auf Edessa enthalten noch weitere Implikationen bezüglich der Symbolfunktionen dieser Kaiserfigur und der – für den Vita-Autor – gebotenen Haltung gegenüber dem byzantinischen Kaiser überhaupt; am deutlichsten werden diese Implikationen an einem bemerkenswerten Eingriff des Vita-Autors. Dieser gibt nämlich der zentralen Anekdote von der edessenischen Mutter, die die Martyriumsbereitschaft der Stadt personifiziert, eine andere Rahmenhandlung als Sokrates. In der Kirchengeschichte des Sokrates will Valens ursprünglich zum Martyrium des Apostels Thomas nach Edessa pilgern, erfährt aber dann, dass die Edessener dem von ihm verhassten orthodoxen Glauben anhängen (πάν τῆς ἀπεχθοῦς αὐτῷ αἰρέσεως εἶναι τῶν συνερχομένων τὸ πλῆθος²⁰⁵) und befiehlt, in einem Zornausbruch, ihre sofortige Liquidierung. In der EV läuft die Geschichte anders, wie wir gesehen haben: Der Konflikt zwischen Stadt und Kaiser beginnt mit der Weigerung der Edessener, herauszuziehen und den ankommenden Valens so zu empfangen, wie sich einem Kaiser gebührt. Geht man davon aus, dass Sokrates hier entweder die indirekte Quelle der EV ist oder (als älterer Autor) einer beiden Texten gemein-

202 Brock, *St. Ephrem in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition*, 13.

203 S. z. B. *The Chronicle of Joshua the Stylite*, cap. 100, 90 f.; ebd., cap. 43, 38 f.; vgl. Johannes von Ephesos, s. w. u., 135.

204 Es ist sehr unwahrscheinlich, dass dieses Lied ein echtes Werk Ephraems ist, nicht zuletzt weil es auf den Segensspruch Christi für Edessa anspielt, den Ephraem nicht kannte (vgl. Segal, *Edessa*, 73).

205 S. Sokrates, *Historia Ecclesiastica* IV.18, ed. G.C. Hansen (GCS NF 1), Berlin 1995, 246 f.

samen Quelle näher steht als die EV, so muss die Rahmung der Anekdote in der EV eine Idee des Vita-Autors sein. Damit stellt sich die Frage: Warum hat unser Autor ausgerechnet an diesem nicht besonders hervorgehobenen Punkt eingegriffen?

Die Antwort liegt in der literarischen Herkunft dieser alternativen Rahmenhandlung der EV. Denn die Rahmenhandlung der EV ist nicht ganz vom Vita-Autor erfunden, sondern vom *Julianroman* (oder einer der Quellen desselben)²⁰⁶ inspiriert worden. Ein Vergleich der betroffenen Passage der EV mit den entsprechenden Szenen des *Julianromans* zeigt dies²⁰⁷: Dort wie hier beginnt der Konflikt zwischen den Edessenern und dem ungläubigen bzw. häretischen Kaiser mit der Weigerung der Ersteren, zu seinem Empfang aus der Stadt herauszuziehen, wie es einem Kaiser gebührt.

Warum hat aber der Vita-Autor die beiden Geschichten vermischt? Diese Vermischung entbehrt nicht einer inneren Logik: Julian und Valens sind die beiden nachkonstantinischen Kaiser, die gut dafür bekannt waren, dass ihnen das Legitimationsmoment des rechten christlichen Glaubens fehlte. Der Vita-Autor scheint also eine persona eines gottlosen, bössartigen Tyrannen-Kaisers schaffen zu wollen: Dazu kombiniert er Valens und – durch die Rahmenhandlung – implizit Julian. Die Frage bleibt jedoch offen: Zu welchem Zweck? Könnte es sein, dass der Autor durch die Verblendung dieser beiden Figuren eine literarische persona für Justinian erschaffen wollte?²⁰⁸ Doch stellt sich die

206 Es ist also nicht von ungefähr, dass die vatikanische Redaktion der EV an der fraglichen Stelle auch Valens selbst durch Julian Apostata ersetzt (s. EV, cap. 37, 85–87), wobei sie die Eckdaten ihrer Erzählung dem syrischen *Julianroman* bzw. einer mündlich kursierenden, elementaren Kurzgeschichte des gleichen Inhalts entnimmt: Die vatikanische Version macht damit einen weiteren Schritt in die gleiche Richtung, die bereits der Redaktor der Pariser Version der EV eingeschlagen hatte, indem er Material aus dem *Julianroman* – oder aus der dem *Julianroman* zugrundeliegenden Julian-Legende – in seine Nacherzählung der Anekdote über die Belagerung der Stadt durch Valens einfließen ließ (es sei nebenher angemerkt, dass Joseph Assemani, der nur die vatikanische Redaktion kannte, bereits aufgrund der zeitlichen Reihenfolge beobachtet hat, dass an der fraglichen Stelle der EV eher der Kaiser Valens als Julian passen würde; *Bibliotheca Orientalis*, Bd. 1, 51).

207 Vgl. *Iulianos der Abtrünnige*, 122 f. und EV cap. 37–38, 85–88.

208 Es ist allerdings nicht auszuschließen, dass der Vita-Autor diese Verblendung von Valens und Julian bzw. den Inhalt des ganzen fraglichen Abschnitts der EV bereits in dieser Form vorgefunden hat, vielleicht in einer sekundären, auf Sokrates basierenden mündlichen Quelle. Für eine mündliche Vermittlung sprechen insbesondere einige weitere Unterschiede der Erzählung der EV gegenüber dem Text des Sokrates, welche sich kaum als

Frage, ob denn der Vita-Autor erwartet haben könnte, dass sein Zielpublikum hinter Valens gleich Justin oder (wahrscheinlicher) Justinian wiedererkennt – also ob sein Verweis deutlich genug war.

Sein Zielpublikum war in der Tat darin gut geübt, solche Assoziationen zu treffen. Denn es war in der syrischen Literatur eine übliche Vorgehensweise, „schwierige“ zeitgenössische politische Zustände, Ereignisse, oder Personen versteckt zu kritisieren, indem man über vergleichbare Ereignisse, Personen, usw. der Vergangenheit schrieb. Justinian selbst wird in zwei weiteren syrischen Texten jener Zeit für seine Kirchenpolitik gegenüber den syrischen Miaphysiten hinter literarischen „Decknamen“ scharf kritisiert. Im *Julianroman* steckt allem Anschein nach Kaiser Justinian hinter Julian dem Abtrünnigen, wie Philip Wood vertreten hat.²⁰⁹ Im ersten explizit miaphysitischen Psalmen-

bewusste Modifikationen erklären lassen: So hat in der EV die edessenische Mutter zwei Kinder, bei Sokrates wiederum eines; die Frage-Antwort-Struktur sowie der Wortlaut des Gesprächs zwischen der Frau und dem kaiserlichen Offizier ist in der EV völlig anders als bei Sokrates (wobei bei Letzterem die Frage-Antwort-Struktur erzählerisch besser funktioniert als in der EV). Wenn unserem Autor der Text des Sokrates – bzw. eine gewissermaßen treue Übersetzung – vorgelegen hätte, warum hätte er diese sinnlosen Änderungen vorgenommen? Der Vita-Autor vermeidet ansonsten nicht das wortwörtliche Abschreiben, wie sein Umgang mit Theodoret von Kyrrhos, den er fast unverändert übernimmt, zeigt (vgl. etwa EV 6, 18 f. und Theodoret von Kyrrhos, *Historia Ecclesiastica* 11,30,11–14, edd. L. Parmentier/F. Scheidweiler, GCS 44, Berlin 1954, 169 f.; und EV 31, 70 f. und Theodoret von Kyrrhos, *Historia Ecclesiastica* 14,29,1–3, S. 269); und sooft er von seiner angenommenen Quelle abweicht, tut er dies entweder weil er erzählstrategische Gründe dazu hat – wie etwa bei seiner Umgestaltung der aus der ps-amphilochischen Basiliosvita übernommenen Szene der ersten Begegnung von Ephraem und Basilios – oder aber weil ihm die vermutliche Quelle eigentlich nicht (bzw. nicht in der uns erhaltenen Textgestalt) vorlag. Letzteres scheint auch bei der Episode der Belagerung Edessas durch Valens der Fall zu sein (vgl. auch die Geschichte von der Auseinandersetzung Ephraems mit der schlagfertigen Frau, EV cap. 11, 24). Aber ganz abgesehen von der Frage, ob der Autor der EV oder eine mündliche Überlieferung der Urheber der Verblendung der Valens-Anekdote mit der Julianlegende war, zeigt diese Verblendung an sich deutlich an, dass die beiden Geschichten als sehr ähnlich empfunden wurden: Beide veranschaulichten, wie die gesegnete Stadt Edessa Ungläubigen, auch wenn diese auf dem Kaiserthron sitzen, Widerstand leistet.

209 S. Wood, *„We Have no King but Christ“*, 158 ff.; vgl. auch Schwartz, *Religious Violence*, 568 f., der Woods Deutung übernimmt; allerdings ist dieser Text noch zu unerforscht, als dass man endgültige Schlüsse über dessen Sitz im Leben, Intention, Symbolik ziehen könnte. Die Datierung der vorhandenen Redaktion des *Julianromans* ins 6. Jh. (s. w. o., 113) lässt eine beeindruckende Analogie zwischen dem *Julianroman* und der EV sowohl in der

kommentar der syrischen Literatur, der im 6. Jh. von Daniel von Salah verfasst worden ist, wird Justinian, wie David Taylor nachgewiesen hat, diesmal unter dem Decknamen des biblischen Königs Saul kritisiert, der den miaphysitischen David verfolgt.²¹⁰ Aber auch Johannes Malalas, ein griechisch schreibender Syrer, dürfte hinter seiner Darstellung Neros und Traians, insbesondere der Christenverfolgungen unter Letzterem, die Brutalität des Vorgehens des Kaisers Justinian gegen „Häretiker“ implizit gebrandmarkt haben.²¹¹ Und diese Kaiserkritik hinter Decknamen hatte eine schon auf die ältere syrische Literatur zurückgehende Tradition: Ein prominentes Beispiel ist Ephraem selbst, der in seinem (echten) *Hymnus De nativitate* VI, Strophen 19–20, „polemicized against Julian indirectly, by focusing on Herod the Great, who mirrored Julian“.²¹² Das Zielpublikum unseres Vita-Autors hatte also die Voraussetzungen, um den suggerierten Vergleich sofort zu ziehen.

Der Konflikt zwischen dem rechthgläubigen Edessa und ungläubigen oder häretischen Kaisern, wie Julian und Valens, bedeutet dennoch für unseren Autor keine Beeinträchtigung der prinzipiellen Treue seiner Stadt gegenüber dem byzantinischen Kaiser und dem Reich. Der Kampf der gesegneten Stadt ist im Gegenteil ein Kampf gegen illegitime, eben weil „ungläubige“, Pseudo-Kaiser („Tyrannen“) und somit ein Erweis ihrer Loyalität – so die Sicht des Autors. Dies heißt jedoch, dass das „orthodoxe Edessa“ unseres Autors den Anspruch auf das Recht erhebt, aus seiner „Orthodoxie“ heraus der kaiserlichen Macht in Sachen des kirchlichen Glaubens und damit der Kirchenpolitik Grenzen zu setzen. Indem die Edessener nämlich die Legitimität der kaiserlichen Gewalt in der Kirchenpolitik von der „Rechthgläubigkeit“ des Kaisers abhängig

Struktur der Erzählung als auch in ihrer zeitgenössischen (kirchen-)historischen Situation von Edessa hervortreten: Die Rechthgläubigen, (d. h., die „wahren Edessener“) stehen in beiden Texten unter dem Druck der Bedrohung durch einen in ihrer Sicht irrgläubigen Kaiser, der sie zum Glaubensabfall zwingen will; ihr Widerstand, ihre Bereitschaft zum Martyrium, wird glänzend erwiesen und rettet die Stadt.

210 S. D. Taylor, *The Psalm Commentary of Daniel of Salah and the Formation of Sixth-Century Syrian Orthodox Identity*, in: *CHRC* 89 (2009), 65–92.

211 Diese Deutung wird von Mischa Meier vertreten, s. Traian und die Christen in der Weltchronik des Johannes Malalas, in: U. Roberto/L. Mecella (Hgg.), *Dalla storiografia ellenistica alla storiografia tardoantica: aspetti, problemi, prospettive. Atti del convegno internazionale di studi (Roma, 23–25 ottobre 2008)*, Soveria Mannelli 2010, 239–263, bes. 261f.

212 Papoutsakis, *The Making of a Syriac Fable*, 31. Einen weiteren Fall von verdeckter – wenn auch nicht hinter Decknamen – Kaiserkritik zur Zeit Justinians, und zwar auch hier gegen seine Miaphysiten-Politik, vermutet Papoutsakis hinter einigen Strophen des griechisch schreibenden Syrers Romanos Melodos (ebd.).

machen, machen sie diese Gewalt von einem Kriterium abhängig, das nur sie (und ihre Gesinnungsgenossen) definieren dürfen.²¹³ In der Praxis haben also die Anführer der miaphysitischen Bewegung das letzte Wort.²¹⁴

Doch ist die EV aufs Ganze gesehen alles andere als Byzanz-feindlich. Gegenüber der Valens-Geschichte und dem kurzen Auftritt Julians steht wie gesehen eine Reihe von Stellen, die den Kaiser loben und, in Kontinuität zu alter edes-

[illegible]

214 Indem unser Autor diese Beschneidung der Autoritätsansprüche des Kaisers innerhalb der Kirche letztlich als das Ergebnis des Lebenswerks Ephraems darstellt (s. w. u.), knüpft er wohl bewusst am historischen Ephraem an, der sich in seinen gegen Julian gerichteten Memre ähnlichen kaiserlichen Angriffen widersetzt. Dem Kaiser gebührt nach Ephraem zwar Gehorsam und Ehre, aber nur solange er nicht in den Bereich eindringt, der nun den Priestern bzw. Bischöfen vorbehalten ist (s. A. Palmer, *The Prophet and the King: Mar Afrem's Message to the Eastern Roman Emperor*, in: G.J. Reinink/A.C. Klugkist (Hgg.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers* (OLA 89), Leuven 1999, 213–236, hier: 225) – dieser Bereich ist jedoch so umgrenzt, dass er einem rechtgläubigen Kaiser doch eine bedeutende Rolle innerhalb der Kirche zumisst (s. Griffith, *Images of Ephrem*, 22 f.). Die Anschlußmöglichkeiten an die Gegenwartsproblematik des 6. Jh.s waren wohl offensichtlich: Auch der Autor bzw. Redaktor des *Julianromans* hat in seinem Versuch, die kaiserliche Macht in kirchlichen Angelegenheiten zu beschränken, Material aus Ephraems echten Memre verwendet. Dies hat Papoutsakis gezeigt, anhand u. a. der Verwendung von Ephraems *Hymnus de nativitate* VI, 19–20 (*Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de nativitate*, ed. E. Beck (CSCO Syr. 82), Louvain 1959, S. 54) im *Julianroman* (*Julianos der Abtrünnige*, 79), sowie weiterer Parallelen (s. Papoutsakis, *The Making of a Syriac Fable*, 41 und 62 mit Fn. 77); wie Papoutsakis bemerkt, „the author of the Julian Romance ... knew his Ephrem well“ (ebd.). Das heißt, im Fall des *Julianromans* haben wir es mit einer vielleicht indirekteren, aber signifikanten Erinnerung an (und Anspruch auf) die Ephraemtradition zu tun, nämlich über die Verwendung seiner Werke und die Neubearbeitung eines wichtigen Themas seines literarischen Werkes, der Julian-Polemik – und dies in einem Text, der durch eine unzweideutige theopaschitische Aussage in der christologischen Auseinandersetzung deutlich für die Miaphysiten Stellung bezieht.

senischer Tradition, Edessa als eine reichs- und kaisertreue Stadt darstellen²¹⁵, u. a. durch eine pointiert anti-persische Haltung²¹⁶.

Dieser kaisertreuen Haltung entspricht der integrative, inklusive Charakter des Umgangs der Vita auch mit kulturellen Größen, die im allgemeinen Bewusstsein untrennbar mit Byzanz verbunden waren. Die Autorität des Basilios, der die gesamte griechische Vätertradition vertritt, wird wie gesehen für das rechtgläubige Edessa als „eigene“ Tradition in Anspruch genommen.²¹⁷ Das Griechische interessiert den Vita-Autor v. a. als Medium der Präsen-

215 Zur Ideologie der Kaisertreue, v. a. in den christlichen Ostprovinzen des 4. Jh.s, s. C. Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley u. a. 2000, 245–253.

216 Das anti-persische Gefühl, das v. a. in der Schilderung Schapurs II. als eines barbarischen, unbeherrschten θεομάχος (EV cap. 6, 15–19), aber auch in der impliziten Voraussetzung, dass ein Christ nicht unter den Persern leben kann (ebd. cap. 9, 22), zum Ausdruck kommt, könnte mit den wiederholten persischen Angriffen auf Edessa in den Jahren 503, 540 und 544 zu tun haben. Spiegelt damit unser Autor die Haltung aller Edessener wieder? Averil Cameron hält Spannungen zwischen Edessenern, die 540–544 zu einem Ausgleich mit den Persern bereit waren, und solchen, die dagegen waren, für wahrscheinlich (A. Cameron, *The History of the Image of Edessa: The Telling of a Story*, in: C. Mango/O. Pritsak (Hgg.), *Okeanos* (FS I. Ševcenko), Cambridge, Mass. 1983, 80–94, hierzu 84; vgl. M. Meier, *Das andere Zeitalter Justinians*, Göttingen 2003, 399 f.). Allerdings wissen die Quellen bis zu den letzten Jahrzehnten des 6. Jh.s nichts von „Perserfreunden“ in Edessa: Auch wenn es Initiativen für eine Verständigung mit den Persern wiederholt gegeben hat, so wurden diese von der Stadt – als byzantinischer Stadt – insgesamt getragen und zielten auf die Abwendung einer Eroberung Edessas durch die Perser ab; solche Initiativen führten schließlich dazu, dass die Freiheit der Stadt von den Persern erkauft wurde (Prokopios von Caesarea, *De bellis* 11.27,46, S. 282). „Perserfreunde“, die die Grenze der Loyalität zu Byzanz zu überschreiten bereit waren, scheint es jedenfalls später, ab der Wende zum 7. Jh., unter den Miaphysiten Edessas gegeben zu haben (s. w. u.).

217 Diese inklusive Inanspruchnahme der Autorität des Basilios ist wiederum, wie schon gesehen, die Hauptintention hinter der Eingliederung der Erzählung von der Begegnung und Verbindung zwischen Ephraem und Basilios in die syrische EV sowie hinter den Modifikationen und Erweiterungen, denen der Autor der syrischen EV seine Vorlage unterzogen hat. Der vorherrschende inklusive Duktus hat damit zu tun, dass zur Zeit der Abfassung der EV, im frühen 6. Jh., die radikalisierten Verfechter einer endgültigen Abtrennung von der Reichskirche noch längst nicht jene waren, die in der miaphysitischen Bewegung den Ton angaben – wie es später, in der Zeit der Etablierung eines selbständigen miaphysitischen Episkopats durch Jakob Burd'ana und dessen Mitarbeiter, und der darauffolgenden Ent-gräzisierung der miaphysitischen Bewegung der Fall sein würde. So scheint die integrative Einstellung der syrischen EV gegenüber Symbolen, die, direkt oder indirekt, auf die Reichskirche hinweisen – der byzantinische Kaiser, Basilios von Caesarea usw. – der Ausrichtung einer der dominanten Tendenzen innerhalb der miaphysitischen Bewegung des frühen 6. Jh.s zu entsprechen.

tion „edessenischer“ Theologie auf der globalisierten Bühne der Kirchenpolitik: Ephraem, der nach Basilios‘ Sprachwunder Griechisch gekonnt habe, habe geschrieben „sogar auch in griechischer Sprache, und sein guter Ruf breitete sich in der ganzen Welt aus“.²¹⁸ Das Griechische verbindet die syrischsprachige Christenheit mit „der ganzen Welt“. Auch mit dieser seiner positiven Haltung zur griechischen Sprache spiegelt der Vita-Autor die Verhältnisse in der miaphysitischen Bewegung seiner Zeit wider: Im 6. Jh.s war das Griechische noch längst nicht zum kulturellen Identitätsmerkmal der Chalkedonier geworden, sondern blieb die Hauptsprache auch der miaphysitischen Theologen in ihren Auseinandersetzungen mit den Chalkedoniern, selbst im Syropalästinensischen Raum.²¹⁹

Diese enge Bindung an die byzantinische Identität, die die EV demonstriert, teilt die EV mit weiteren zeitgenössischen edessenischen Legenden in miaphysitischer Redaktion, nämlich der *Addailegende*, dem *Julianroman* und den *Akten von Scharbil und Barsamya*²²⁰. Die literarisch demonstrierte Loyalität zu Byzanz entsprach weitgehend der politischen Situation in Edessa während der ganzen Zeit vom Ausbruch des Konflikts um die christologische Frage bis

218 EV cap. 31, 72: ܐܦܪܗܡ ܡܠܟܐ ܡܪܝܬܐ ܕܝܫܥܐ ܕܥܡܐ ܕܥܪܐܐ

219 Dies sollte sich im Lauf des 7. Jh.s ändern: So hatte etwa Jakob von Edessa schwere Probleme mit syrischen miaphysitischen Mönchen gehabt, die seine Beschäftigung mit dem Griechischen und seine Tätigkeit als Griechischlehrer verabscheuten, offenbar weil Griechisch für sie die Sprache der Chalkedonier war (s. ter Haar Romeny et al., *Identity among West Syrian Christians*, 19f.; Debié, *Syriac Historiography and Identity Formation*, 106–110).

220 S. etwa *Akte von Scharbil*, ܡܠܟܐ – ܡܪܝܬܐ; *The Teaching of Addai*, 77 ff.; *Julianos der Abtrünnige*, *passim* (bes. im ersten Teil). Es ist sehr merkwürdig, dass in allen diesen Texten mit Ausnahme der Rabbula-Vita die Verbindlichkeit der byzantinischen Identität Edessas an einer fiktiv-literarischen Verbindung zwischen der gesegneten Stadt und dem alten Rom, nicht Konstantinopel, veranschaulicht wird. Mindestens im Fall des *Julianromans* ließe sich dies mit Philip Wood (*We have no king but Christ*, 161) als ein – sehr indirekter – narrativer Hinweis auf die „Unabhängigkeit“ Edessas in der Glaubensfrage, die im Zentrum der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen der Zeit Justinians stand, von Konstantinopel interpretieren. Fernerhin schlägt sich diese Verbindung zwischen Edessa und Rom bzw. Italien auch in weiteren Erzeugnissen der edessenischen Hagiographie nieder, nämlich der besonders einflussreichen Vita des „Mannes Gottes“ – der vor seiner wachsenden Berühmtheit aus Rom ins Edessa des Bischofs Rabbula flieht – und der Vita des Paul von Qentos und des Johannes aus Edessa, deren Protagonist Paul vor den Ehren des Bischofsamtes einer italienischen Stadt namens „Qentos“ nach Edessa, ebenfalls zu Zeiten Rabbulas, flieht („Qentos“ ist vielleicht mit einer Stadt in der Nähe Roms identifizierbar, s. H. Arneson/E. Fiano/C.L. Marquis/K.R. Smith, Einleitung in: *The History of the Great Deeds of Bishop Paul of Qentos*, 18–19).

zum Ende des 6./Anfang des 7. Jh.s. Am Anfang des Konflikts, als der kaiserliche Magistrat Flavius Chaereas am 12.4.449 im Kontext der miaphysitischen ephesinischen Synode (449) in Edessa eintraf, um Beschwerden gegen den dyophysitischen Bischof Ibas zu untersuchen, wurde er von den miaphysitischen Ibas-Gegnern mit begeisterten Jubelrufen empfangen: „Ein Gott, Sieg den Römern!“ (ܐܕܐܘܠ ܕܪܘܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܐܝܬܐ), „das Römerreich (Ῥωμα-
νία) möge bestehen“ (ܕܡܠܟܐ ܕܪܘܡܐ ܕܡܠܟܐ ܕܐܝܬܐ), „die Siege des Theodosius mögen wachsen!“ (ܐܕܐܘܠ ܕܬܝܕܘܨܝܐ ܕܡܠܟܐ ܕܐܝܬܐ), „die Perser Babbai, Barsauma and Balasch in die Verbannung!“ (ܕܬܝܕܘܨܝܐ ܕܡܠܟܐ ܕܐܝܬܐ ܕܡܠܟܐ ܕܐܝܬܐ) und vor allem: „diese Stadt ist der Augusti“ (ܐܕܐܘܠ ܕܐܘܓܘܨܬܝܢ ܕܐܝܬܐ).²²¹ Diese Loyalitätsbekundungen scheinen auch der politischen Realität Edessas zu entsprechen: Bis zum Ende des 6. Jh.s gibt es während der ganzen Perserkriege keinen einzigen (unseren Quellen bekannten) Fall von Verrat bzw. illoyalen Aktivitäten.²²² Auch byzantinischen Usurpatoren gegenüber waren die Edessener verschlossen.²²³ Erst Anfang des 7. Jh.s war wohl durch die endgültige Kirchenspaltung die Bindung der Edessener an Byzanz so ausgehöhlt, dass sie den syrischen, miaphysitischen Usurpatoren General Narsai nicht nur gegen den chalkedonischen „Tyran“ Phokas unterstützten, sondern auch in seine Kooperation mit Chosro II. involviert wurden. Edessa wurde sogar – für eine Weile – zum Sitz dieses Usurpatoren.²²⁴

221 S. *Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449*, ed. J. Flemming, Berlin 1917, 27 und 19–21. Die stark anti-persische Einstellung einiger Edessener demonstriert bereits viel früher eine Stelle aus dem Reisetagebuch von Egeria: Der edessenische Bischof hatte ihr den Ort gezeigt, wo während einer langwierigen Belagerung durch den „persischen Feind“ auf wunderbare Weise Wasserquellen hervorsprudelten (S. *Silviae, quae fertur, pegrinatio ad loca sancta* 19.10, ed. P. Geyer, in: *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII–VIII* (CSEL 39), 31–101, hier: 62 f.). Dem war allerdings nicht immer so gewesen: Die Scharbil-Akten sprechen von der Stadt Edessa „der Parther“, s. *Akte von Scharbil*, ܐܬܪܐ.

222 Für die ganze Zeit der römisch-persischen Kriege von Justinian bis Maurikios gibt es, wie A.H.M. Jones festgestellt hat, „no hint ... that the monophysites gave the Persians any aid or comfort, or indeed regarded them with anything but fear and detestation“ (Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?, in: *JThS* 10 (1959), 280–298, 292).

223 Als etwa der General Leontius dem legitimen Kaiser Zenon den Kaiserthron strittig machte (484–488) und Edessa zu seinem Sitz machen wollte, demonstrierten die Edessener ihre Treue zum Kaiser Zenon, indem sie sich auf der Stadtmauer gegen den Gesandten des Leontius und des mit ihm kollaborierenden Generals Illus, Matronianus, wie gegen einen Feind wehrten; s. *The Chronicle of Joshua the Stylite*, cap. xvi, 14.

224 Die – damals mehr als anderthalb Jahrhunderte alte – konfessionelle Auseinandersetzung war hier freilich ein prominenter Faktor: Als Narsai, dessen Name eine syrische Nationalität nahelegt, nach seiner Auflehnung 603 nach Edessa kam, habe er sogleich

Doch bleibt es erstaunlich, wie lange die Bindung der Edessener an Byzanz trotz der Intensität des konfessionellen Konflikts, der das ganze 6. Jh. durchzog, aufrechterhalten werden konnte, und dies, obwohl die byzantinischen Staatsstrukturen in Edessa, wie meistens in einer entfernten Provinzstadt, nicht mit der zu erwartenden Effektivität funktionierten. Prokopios, der mehrfach zu erkennen gibt, dass die Stadt während der justinianschen Perserkriege von den kaiserlichen Magistraten, Militärs und Truppen unzureichend geschützt wurde, sowohl was die Diplomatie als auch was die Kriegsführung angeht, gibt uns ein gutes Beispiel:²²⁵ Während der persischen Belagerung vom Jahr 544 konnte die Stadt von der Eroberung durch persische Soldaten, die nachts die Stadtmauer überstiegen, nur dank eines wachsam edessenischen Bauern gerettet werden, der die persischen Soldaten sah und Alarm schlug, „während die Römer, die hier Wache hatten, einen milden Schlaf schliefen“.²²⁶

Aber auch bei der „Belagerung“ durch den Kaiser Valens in der EV stellt der Widerstand der Edessener paradoxerweise für den Vita-Autor einen Akt der Loyalität dar: Denn als Häretiker ist Valens letztlich ein „unrechtmäßiger“ Kaiser, und durch ihren Widerstand gegen ihn erweisen die rechtgläubigen Edessener ihre Treue zum echten byzantinischen Ideal des orthodoxen konstantinischen Kaisers. Und der glückliche Ausgang der Valens-Geschichte der EV scheint eine ebensolche prinzipielle Byzanz-Treue, eine Treue zum Ideal des orthodoxen (d. h., miaphysitischen) Kaisers, der Miaphysiten Edessas und die mit ihr verbundenen Erwartungen und Hoffnungen – die von den späteren Entwicklungen enttäuscht werden sollten – zu fördern: Die Edessener der EV beharren auf ihrer Rechtgläubigkeit ohne jede Rücksicht auf die Konsequenzen, und der häretische Kaiser Valens, abgeschreckt von ihrer Entschlossenheit, zieht gleich ab. So werden sie von der göttlichen Vorsehung für ihre Bereitschaft

den dortigen chakedonischen Bischof Severos steinigen lassen (s. *Chronicon ad a. C. 1234 pertinens*, 220). Phokas verfolgte dagegen im ganzen Orient eine streng chakedonische Kirchenpolitik, die mit der für diesen Kaiser, dessen Herrschaft als Terrorregime apostrophiert wurde, üblichen Härte umgesetzt wurde und die miaphysitische Bevölkerung noch weiter in die Enge trieb. Daher wohl auch der Wille der Edessener, Narsai, den (wohl Syrischen) Beschützer der Miaphysiten, gegen den legitimen Kaiser zu unterstützen, und dies sogar um den Preis, über Narsai als Verbündete des persischen Großkönigs im Krieg gegen Byzanz dazustehen.

225 Zu diesen von Prokopios berichteten Unzulänglichkeiten, s. Meier, *Das andere Zeitalter Justinians*, 399 f.

226 Prokopios von Caesarea, *De bellis* 11.27,19, S. 278: „τῶν δὲ φυλακῆν ἐνταῦθα ἐχόντων ῥωμαίων πρῶτον τινα καθευδόντων ὕπνον“. Kann es sein, dass Prokopios hier eine lokalpatriotisch gefärbte, edessenische Erzählung reproduziert?

zum Martyrium belohnt: Ihre Stadt bleibt unversehrt. Die Valenssche Verfolgung wird bald zu Ende gehen, die orthodoxe Restauration des Theodosios folgt, wie das Zielpublikum unseres Autors weiß. Die Entschlossenheit der orthodoxen Edessener führt also nicht zum Martyrium, sondern zur Überwindung der Häresie bzw. des häretischen „Tyrannen“ und zur Wiederherstellung der Einheit von Kirche und Reich.²²⁷ Auch darin liegt, wie wir sehen werden, eine Entsprechung zu den Zielen und Visionen (allerdings nicht immer zur Realität) der zeitgenössischen miaphysitischen Kirchenpolitik vor.

e) *Die Abführung des Bischofs Paul und die Auflehnung der Edessener: Eine historische Parallele zur EV*

Die Erzählung der EV von der Bedrohung Edessas durch Valens dürfte im 6. Jahrhundert jeden Edessener, der Ereignisse wie die Auflehnung eines Teiles der Stadt gegen die Verhaftung ihres Bischofs Paul²²⁸ miterlebt hatte, sofort an die zeitgenössische Realität seiner Stadt erinnern haben. Dieser Aufstand, geschildert vom Zeitgenossen Johannes von Ephesos, erscheint, wie zu sehen, wie eine reale Parallele zur Valens-Geschichte. Diese Schilderung ist außerdem ein sehr rares Quellenzeugnis, weil sie gleichsam eine Nahaufnahme eines einzelnen Ereignisses der kirchenpolitischen Konflikte im Edessa des frühen 6. Jh.s bietet, während ansonsten Johannes' von Ephesos Berichte über die edessensische Stadtgeschichte nur sehr summarisch und in Grundzügen informieren. Diese Passage kann uns mithin auch ein Gefühl für das gesellschaftliche Klima vermitteln, das damals in Edessa herrschte.

Als nun der Rauch ... der Verfolgung in allen Orten des Orients noch stärker empor stieg, erreichte er auch die Stadt Edessa, als Paul ihr Bischof war – jener, von dem man meinte, sein Glaube sei nicht gesund, sondern er sei von der bösen Krankheit der zwei Naturen befallen, während er die Lüge seiner Gesinnung nicht zeigte, weil er vor dem heftigen Eifer der Edessener [*vor Angst*] zitterte. Als nun jener einmal, dann ein zweites und ein drittes Mal vorgeladen wurde und nicht hinging, sodann kam zu

227 Die Martyriumsbereitschaft der Orthodoxen beeindruckt hier die Häretiker genauso wie die Martyriumsbereitschaft der Christen die heidnischen Verfolger in den vorkonstantinischen Märtyrerakten schockiert.

228 Zu Paul von Edessa und seiner vom konfessionellen Konflikt gezeichneten Karriere s. v. a. T. Jansma, *Encore le Credo de Jacques de Saroug. Nouvelles recherches sur l'argument historique concernant son orthodoxie*, in: *L'Orient Syrien* 10 (1965), 75–88; 193–236; 331–370; 475–510, hierzu: 193–236; Menze, *Jacob of Sarug, John of Tella and Paul of Edessa*; vgl. Van Ginkel, *John of Ephesus*, 172.

ihm ein Mann namens Patrikios mit einer großen Römertruppe. Als dieser Edessa betrat und Paul festzunehmen versuchte, floh Letzterer und stieg in das Taufbecken hinab, um [heuchlerisch] zu zeigen: „Seht, er will nicht gehen!“ Die Bürger aber und die ganzen Mönche aus dem Umkreis der Stadt sammelten sich, entflammt von heftigem Eifer für die Wahrheit, und nahmen Steine und rannten zum Palast, wo Patrikios sich aufhielt, und warfen ihn sowie alle, die mit ihm waren, mit Steinen, um ihn aus der Stadt zu vertreiben damit er Paul nicht abführen konnte. Er aber, als er viel Volk gegen sich versammelt, und den heftigen Steinregen von allen Seiten her sah, gab gegen sie den Befehl, sie zu töten. Und so zog eine Truppe von Goten hinaus mit Bögen und Pfeilen, und viele wurden verwundet und starben; und sie [sc. die Edessener] flohen vor ihnen, und diese begannen, sie mit ihren Schwertern zu schlachten, und insbesondere den Stand [wörtlich: den Habit] der Mönche; und alle, die sie erwischten, töteten sie mit dem Schwert. Und viele sind in der Schlacht gestorben – alle, die es nicht schafften, zu fliehen und zu entkommen oder sich irgendwo zu verstecken ... Und große Trauer und Schwermut herrschte in der ganzen Kirche. Und so entnahmen sie Paul und zogen fort; und als Paul „der Jude“ von Antiochia diesen Paul sah – so schien es vielen, dass er [sc. Paul von Edessa] gleichsam einer Gesinnung und insgeheim enig war mit ihm [sc. Paul von Antiochia]. Und um dies vor den Edessenern zu verbergen, damit diese ihn nicht exkommunizierten und sich weigerten, ihn zu empfangen, planten sie die Sache geschickt. Und so wurde Paul freigelassen und kehrte zu seiner Stadt zurück; wobei sie [sc. die Edessener] überzeugt waren, dass er nicht enig war mit ihm [sc. Paul von Antiochia], und Edessa zog aus ihm entgegen, und die Orthodoxen empfingen ihn als einen der – sagte man – siehe, bekämpft wurde und siegte.²²⁹

[illegible]

Der Aufstand der Edessener ist aber auch unter einem weiteren Aspekt einmalig: Es ist der einzige Fall in der Geschichte der miaphysitisch-chalkedonischen Konflikte im Syro-Mesopotamien der justinianischen Zeit, wo ein Stadtvolk sich gegen die Absetzung seines nicht-chalkedonischen Bischofs auflehnt. In allen anderen Fällen, selbst bei der Absetzung eines so altgedienten und prominenten miaphysitischen Bischofs wie Philoxenos von Mabbug²³², haben die betroffenen syrischen Städte die Entfernung ihres Bischofs vielleicht mit Protest, aber ohne tätlichen Widerstand hingenommen. Dieser Aufstand zeugt somit vom hohen Anspruch der Edessener auf Selbständigkeit in kirchenpolitischen und theologischen Angelegenheiten – einem Anspruch, der auf ihr Bewusstsein zurückging, als Stadt in einer altehrwürdigen und autoritativen kirchlichen sowie kulturellen Tradition zu stehen. Es war auch eine Art Tradition, dass die Edessener von einem „heftigen Eifer“ (ܠܥܝܢ ܠܥܝܢ) – in den Worten des Johannes von Ephesos – um ihre Kirche durchdrungen seien.

Dass allerdings nicht ganz Edessa so fühlte, zeigt bereits die damals ebendort redigierte *Chronik von Edessa*, die eine ganz andere, implizit pro-chalkedonische Version der Abführung des Paulus bietet. In dieser Chronik ist die einzige Gewalttat des Patrikios, dass er den Bischof Paul vom Taufbecken weggerissen hat!²³³ Von einem bewaffneten Konflikt in Edessa, geschweige denn von einer Massentötung von Edessenern durch Patrikios' Soldaten, verlautet in der *Edessenischen Chronik* kein Wort; vielmehr werden dort Justin und Justinian durchweg als wohlwollende, kirchlich gesinnte Herrscher dargestellt. Könnte dies ein Anzeichen sein, dass die Schilderung des Johannes von Ephesos womöglich weit übertrieben ist?

Doch auch wenn man mit starker Übertreibung rechnet, wird die Episode der Abführung Pauls sich auf die „soziale Atmosphäre“ in der Stadt prägend ausgewirkt haben. Sie steht gleich am Anfang der Geschichte der justinianischen „Verfolgungen“ der Miaphysiten in Edessa. Eine Reihe von Episoden, die kleineren Ausmaßes aber ähnlichen Charakters waren, sollten folgen. So floh etwa (wie bereits gesehen) sieben Jahre nach diesem Ereignis Asklepios bar Malohe, der „chalkedonische“ Nachfolger des Bischofs Paul, zusammen mit dem Stadtpräfekten nach der zerstörerischen Überflutung des Flusses Day-san aus Edessa insgeheim vor dem Stadtvolk (d. h. immer der miaphysitischen Mehrheit), das die Katastrophe als Zeichen göttlichen Missfallens an Asklepios wegen der Verhaftung anti-chalkedonischer Mönche interpretierte, nach

232 Vgl. Philoxenos von Mabbug, *Lettre aux moines de Senoun*, 81ff.; A. de Halleux, *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963, 93f.

233 *Chronik von Edessa*, ed. I. Guidi, 10.

Antiochia, und entkam nur so der Steinigung.²³⁴ Dieses explosive soziale Klima, vielleicht spezifisch das Massaker bei der Abführung des Bischofs Paul, scheint auch in der syrischen *EV* ihre Spur hinterlassen zu haben, wie die Aufnahme der Valens-Anekdote zeigt.

Die Entscheidung des Autors, die Valens-Anekdote mit Ephraem in Verbindung zu bringen und in seine *Vita* einzutragen, steht sichtlich unter dem Einfluss dieser elektrisierten Atmosphäre. Selbst in ihren narrativen Grundzügen weist die Valens-Anekdote weitgehende Ähnlichkeit zur Verhaftung des Bischofs Paul auf: In beiden Fällen wird ein Militär mit seiner Truppe von einem Kaiser (im Fall des Paul weniger direkt, aber nicht weniger klar), der ein Feind des rechten Glaubens ist, in das orthodoxe Edessa geschickt, in beiden Fällen stoßen die kaiserlichen Militärs auf den entschlossenen Widerstand des Stadtvolkes um den Bischof. Der Ausgang ist sehr unterschiedlich: Während zur Zeit des Valens die Martyriumsbereitschaft der Edessener den General abgeschreckt und – ohne Opfer – abgewehrt hat, ist jetzt das Gegenteil der Fall: Viele Edessener müssen sterben, Patrikios führt den Bischof Paul trotz allem ab. Die Frage drängt sich auf, ob es vielleicht dieses bestimmte prägende Ereignis war, das der *Vita*-Autor mit der Eingliederung der Valens-Geschichte in seine *EV*, auch mit dem ps-ephraemischen Loblied auf die Martyriumsbereitschaft des orthodoxen Edessa, widerspiegeln wollte. Sicher ist, dass dieser Abschnitt der *EV* in der explosiven Atmosphäre entstanden (und gelesen) ist, die von diesem und ähnlichen Ereignissen geschaffen worden war, und dass die o.g. Entsprechungen sprechend waren.

Der obige Bericht des Johannes von Ephesos kann uns aber auch in anderer Hinsicht helfen, den Entstehungskontext der syrischen *EV*, und damit bestimmte Konnotationen ihrer Inhalte, besser zu verstehen. Denn der Autor gibt uns hier, ganz gegen seine Intention, die Chance, zu durchschauen, dass „die Edessener“ – mindestens in jener frühen Zeit – nicht so in ihrer miaphysitischen Rechtgläubigkeit gefestigt waren, wie es sich Johannes von Ephesos selbst und natürlich mit ihm auch die 5./6.-Jh.-Autoren bzw. Redaktoren der weiteren edessenischen legendarisch-hagiographischen Schriften (*Addailegende*, *Julianroman*, *Vita des Rabbula*) gerne vorstellten.

Der Bischof Paul war, wie gesehen, besonders populär, und seine eigene Stellung zu Chalkedon und zur Reichskirche ist allem Anschein nach repräsentativ für die Stellung, oder die Gefühle, der Mehrheit der Edessener.²³⁵ Die gegenseitige Verbundenheit zwischen ihm und der Stadt war stark und andauernd; nach

²³⁴ S. Palmer, *Procopius and Edessa*, 131.

²³⁵ Paul war, nach dem Zeugnis v.a. der *Chronik von Edessa* (540) und der *Chronik von Zuqin*, in 510 unter dem chalkedonischen Patriarchen Flavian von Antiochia zum Bischof

der katastrophalen Daysan-Überflutung (525) und dem Sturz des Asklepios bar Malohe sollte er, wie gesehen, seinen alten Sitz zum dritten Mal besetzen, diesmal bis zu seinem baldigen Hinscheiden. Es ist gut möglich, dass Paul Bischof von Edessa war, als unsere Vita dort entstand; aber auch wenn die EV etwas später geschrieben wurde, ist das „kirchliche Edessa“, in dem sie entstand, im Grunde noch dasselbe wie zur Zeit Pauls. Der Einblick in die edessenische Kirche, die uns Pauls Geschichte gewährt, ist also die beste unabhängige Information über das Entstehungsumfeld der EV, die wir bekommen können.

Der Bischof Paul ist kein purer Miaphysit: Zwar will er nicht den chaledonischen libellus des Papstes Hormisdas unterzeichnen, er will sich in dieser Sache nicht dem antiochenischen Patriarchen, Paul „dem Juden“, anschließen, erreicht jedoch schließlich eine Art Kompromiss mit Letzterem. Johannes weiß nur zu erzählen, dass nach ihrem Treffen bei vielen Leuten der Eindruck entstand, der edessenische Bischof sei Gesinnungsgenosse Pauls „des Juden“ und mit ihm (insgeheim) einig (ܩܠܠܐ).²³⁶ Nach Edessa zurückgekehrt, wird jedoch der kompromittierte Paul von den orthodoxen Edessenern – die ihren „heftigen Eifer“ noch sehr kurze Zeit davor mit Einsatz des eigenen Lebens für das orthodoxe (d. h., miaphysitische) Bekenntnis ihres Bischofs unter Beweis stell-

von Edessa geweiht worden; als 512 Flavian durch Severos gestürzt und abgelöst wurde, vermochte Paul sich weiterhin zu behaupten und sogar den neuen Patriarchen von seiner Rechtgläubigkeit zu überzeugen (s. Ps-Zacharias Rhetor, *Historia Ecclesiastica* VIII.4, 74 f.), und dies ohne an der Inthronisation des Severos teilgenommen, oder auch nur dessen Glaubensbekenntnis unterzeichnet zu haben (Menze, *Jacob of Sarug, John of Tella and Paul of Edessa*, 423) – bereits dies zeugt nicht nur von der persönlichen Autorität des Bischofs Paul, die auf einer großen und treuen Klientel bzw. Anhängerschaft in Edessa zu basieren schien, sondern auch von einer christologischen Ausrichtung die einerseits rechtskyrillianisch genug war, um Severos zufrieden zu stellen, andererseits die Festlegung auf klar definierte Selbstabgrenzungen vermied und somit Paul die nachfolgende Koexistenz mit chaledonischen und miaphysitischen Vorgesetzten ermöglichte.

- 236 Die *Chronik von Edessa* behauptet, dass Paul nach der Unterdrückung der edessenischen Auflehnung nicht nach Antiochia zu Paul dem Juden, sondern nach Seleukia geführt wurde, um nach nur 40 Tagen dank eines Eingriffs des Kaisers Justin selbst nach Edessa zurückzukehren; auch ein erhaltener Brief des Jakob von Sarug an Paul, mit dem er dem Bischof zu seiner Rehabilitierung gratuliert, legt eine Rolle des Kaisers nahe (ep. 32; s. *Epistolae quotquot supersunt*, ed. G. Olinder (CSCO Syr. 57) Louvain 1952, 241 ff.); Volker Menze interpretiert diesen Eingriff Justins als ein Zeichen seiner Unzufriedenheit mit der allzu gewaltsamen Vorgehensweise des Paul von Antiochia, die später zu dessen Absetzung führen sollte (Menze, *Jacob of Sarug, John of Tella and Paul of Edessa*, 424). Wie dem auch sei, scheint schwer vorstellbar, dass Paul ohne jedes Zugeständnis seinerseits rehabilitiert wurde.

ten – erstaunlicherweise ganz ohne Vorwürfe, ja sogar feierlich empfangen! Gekämpft und gesiegt habe er, so riefen ihm die Edessener zu.²³⁷

Diesen krassen Widerspruch erklärt Johannes von Ephesos dem Leser durch die Verlogenheit des Paul: Er sei von Anbeginn „von der bösen Krankheit der zwei Naturen befallen“ (ܡܕܝܢܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܡܕܝܢܬܐ) – d. h., er sei ein Chalkedonier gewesen – und habe dies, aus Angst vor dem Glaubenseifer der Edessener, geheim gehalten; ebenso erfolgreich habe er auch jetzt sein völliges Einvernehmen bzw. seine völlige Übereinstimmung mit Paul „dem Juden“ auf ihrem Treffen in Antiochia²³⁸ allen verheimlicht. Es ist aber undenkbar, dass Paul von Edessa den förmlichen Akt eines Übertritts zum chalkedonischen Lager – wie etwa die Unterzeichnung des libellus des Hormisdas – gewagt und dies dann vor den Edessenern geheim gehalten hätte: So etwas hätte Paul nie verheimlichen – oder, wenn Johannes hier die Vorgänge übermalt, den Edessenern schmackhaft machen können. Ferner war die Rückkehr des Paul nach Edessa bereits an sich verdächtig, so dass das kleinste Gerücht ausgereicht hätte, um das Ganze auffliegen zu lassen. Es scheint deutlich, dass Johannes' Darstellung des Bischofs Paul als einem sich konsequent verstellenden Krypto-Chalkedonier der Realität nicht entsprechen kann. Der Krypto-Chalkedonismus, den Johannes von Ephesos Paul von Edessa vorwirft, bedeutet wahrscheinlich nichts weiter, als dass Letzterer nicht derselben kompromisslosen, in der dogmatischen Frage radikalen Richtung innerhalb der miaphysitischen Bewegung zugehörte,²³⁹ die Johannes unterstützte; wie weit nun Paul der chalkedonischen Position des antiochenischen Patriarchen tatsächlich entgegenkommen musste, wird sich jedenfalls nicht mehr ermitteln lassen.

237 Johannes von Ephesos bei der Chronik von Zuqnin: *Chronicon pseudo-dionysianum*, 25.

238 Dieses Einvernehmen wird bei Johannes von Ephesos, wie gesehen, nicht näher beschrieben – offenbar weil auch Johannes selbst nicht wusste, was auf dem Treffen der beiden Männer verhandelt wurde, weshalb er auf die Eindrücke anderer „Leute“ verweist. Der miaphysitische Historiker ist aber darin eindeutig, dass es dabei um den förmlichen Abfall Pauls von Edessa – der sich, Johannes zufolge, bereits am Anfang nur deswegen geweigert hätte, Patrikios nach Antiochia zu folgen, um seinen Krypto-Chalkedonismus vor den Edessenern zu verstecken – und seinen Übertritt zum chalkedonischen Lager gegangen wäre. Doch wenn es tatsächlich darum ginge, so wäre es an sich unmöglich, einen solchen förmlichen Akt des Übertritts zum chalkedonischen Lager geheim zu halten, denn die Bedeutung solcher formeller Übertrittsakte lag gerade in der öffentlichen Wirkung ihrer Bekanntmachung: Ein hypothetisches heimliches Bekenntnis des edessenischen Bischofs zu Chalkedon hätte für Paul von Antiochia und die Chalkedonier überhaupt keinen Wert; nur öffentliche Stellungnahmen zählten.

239 Zu den verschiedenen Richtungen innerhalb der miaphysitischen Bewegung jener Zeit, s. w. u., 147 ff.

Die Frage nach der „wahren“ konfessionellen Zugehörigkeit des Paul, und damit die Frage, ob er wirklich vom miaphysitischen ins chaledonische Lager übergetreten ist oder nicht, ist in der Forschung kontrovers diskutiert worden.²⁴⁰ Hier sei nur auf eine weitere Möglichkeit hingewiesen, die die verschiedenen Nachrichten über Pauls kirchenpolitische Manöver erklären kann: Paulus könnte dem sog. Populärmiaphysitismus („monophysisme populaire“²⁴¹) zuzuordnen sein. Darunter kann man sich eine Haltung vorstellen, die weniger eine artikulierte Christologie als der „theologische Reflex“ vieler Bischöfe, Mönche, Laien aller Bildungsstufen war, die die Rede von der „einen Natur des fleischgewordenen Gott Logos“ als einleuchtend bzw. ihrer eigenen Frömmigkeit gemäß, jede Rede von einer Zweiheit (von Naturen) in Christus jedoch als höchst beunruhigend empfanden. Diese Haltung, die bereits in den 430ern vom massiven Einfluss des Rabbula von Edessa sehr gestärkt – wenn nicht erst geschaffen – wurde, war im Syro-Mesopotamien des späten 5./6. Jh.s sehr verbreitet und auch tief verwurzelt.²⁴² Ihren literarischen Ausdruck findet sie im Werk Jakobs von Sarug,²⁴³ des berühmtesten westsyrischen Dichters jener

240 Während Taeke Jansma die These vertreten hat, dass Paul lebenslang im miaphysitischen Lager blieb (s. Jansma, *Encore le Credo de Jacques de Saroug*, 331), argumentiert Volker Menze dafür, dass er doch zu Chalkedon übergetreten sei, auch wenn dieser Übertritt zu qualifizieren ist (Menze, *Jacob of Sarug, John of Tella and Paul of Edessa*, 425).

241 De Halleux, *RHE* 62 (1967), 459–462, hier: 461. Zum Populärmiaphysitismus s. auch S. Ashbrook-Harvey, *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the „Lives of Eastern Saints“*, Berkeley 1990, 80–93; vgl. Van Rompay, *Romanos le Mélode*, 295, Fn. 62; Ders., *Society and Community in the Christian East*, in: M. Maas (Hg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, New York 2005, 239–266, bes. 254 ff.

242 Das heißt jedoch nicht, dass nur diese Einstellung wirklich einheimisch in Syro-Mesopotamien bzw. in der breiten Bevölkerung verwurzelt, während der Dyophysitismus eine importierte Intellektuellenerfindung wäre, wie die damalige miaphysitische Literatur oft suggeriert (so z. B. Symeon von Beth Arschem, *Epistula de Barsauma episcopo Nisibeno*, ed. J.S. Assemani, in: *Bibliotheca Orientalis*, Bd. 1, 341–358).

243 Die Unschärfe des „monophysisme populaire“ des Jakob von Sarug scheint mindestens z. T. die Ursache der Unklarheit bezüglich seiner konfessionellen Zugehörigkeit zu sein, die Anlass zu einer Debatte zwischen den Forschern gegeben hat: Während nämlich Paul Peeters und Paul Krüger angenommen hatten, dass Jakob in der letzten Phase seines Wirkens zu den Chalkedoniern übergetreten wäre, argumentierte Taeke Jansma dafür, dass Jakob bis zum Ende seines Lebens ein konsequenter Miaphysit blieb (vgl. P. Peeters, Jacques de Saroug, appartient-il à la secte monophysite?, in: *AnBoll* 66 (1948), 134–198; P. Krüger, War Jakob von Serugh Katholik oder Monophysit?, in: *OstSt* 2 (1953), 199–208; für einen Überblick s. T. Bou Mansour, Die Christologie des Jakob von Sarug, in: A. Grillmeier/Th. Heinthal (Hgg.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/3, 449–499, bes. 449–454).

physitismus, wie die ausgeprägt irenische Haltung dessen o.g. bekanntesten Vertreters zeigt, mit einer Offenheit gegenüber einer kyrillianischen Interpretation Chalkedons einhergegangen zu sein.²⁴⁷ Ein gutes zeitgenössisches Beispiel davon haben wir in dem Metropoliten Soterichos von Caesarea gesehen.

Käme auch Paul von Edessa von einem ebensolchen populärmiaphysitischen christologischen Hintergrund, so wäre sein Schwanken zwischen den Fronten nicht unbedingt opportunistisch gewesen: Vielleicht war der Bischof stets bestrebt, seiner alten, kyrillianischen, in seinen Augen einfach traditionellen Christologie treu zu bleiben, während Chalkedonier wie Miaphysiten sich selbst als die einzig legitimen Vertreter eben derselben kyrillianischen Christologie darstellten.²⁴⁸

Ein solcher Populärmiaphysitismus, und nicht der durch Philoxenos von Mabbug und Severos geprägte, scharf anti-chalkedonisch profilierte Miaphysitismus, muss ferner auch die Mehrheitsströmung in Edessa der Zeit des Paul gewesen sein. Dies würde die unveränderte Unterstützung der „rechtgläubigen“ Edessener für Paul auch nach seinem Kompromiss mit Paul von Antiochia viel besser erklären – und mit den Informationen über die großen Schwierigkeiten des Philoxenos, seine radikalisierte Position zu verbreiten, zusammenpassen.²⁴⁹ Johannes von Ephesos, der die Ereignisse um Paul im Nachhinein,

tin, *Lettres de Jacques de Saroug aux moines du Couvent de Mar Bassus, et à Paul d'Edesse*, in: *ZDMG* 30 (1876), 217–275, hier 269 f.; vgl. auch F. Winkelmann, *Der Laos und die kirchlichen Kontroversen im frühen Byzanz*, in: Ders. (Hg.), *Volk und Herrschaft im frühen Byzanz. Methodische und Quellenkritische Probleme* (Berliner Byzantinistische Arbeiten 8), Berlin 1991, 133–153, hier 150 f.

247 Die Rede von „zwei Naturen“ in Christus war für Kirchenmänner dieser Einstellung zunächst einmal anstößig; aber wenn die Lehre von den „zwei Naturen“ so interpretiert würde, dass sie sich als konform mit der Theologie des Kyrill von Alexandria und aller Väter vor ihm erwiese – und die Chalkedonier wiesen emphatisch auf dyophysitisch interpretierbare Stellen in späten Schriften Kyrills hin – so könnten sich die dem Populärmiaphysitismus verpflichteten Bischöfe davon überzeugen lassen, dass die „zwei Naturen“ keine Häresie sind (s. A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/2, 163 ff.).

248 Demnach wäre sogar auch die zweite Rehabilitierung des Paul von Edessa, nach dem Tod des Asklepios bar Malohe, nicht als Beweis eines Übertritts Pauls zu Chalkedon zu betrachten.

249 Es scheint, dass Philoxenos seinen scharf profilierten Miaphysitismus auch nicht einmal in seinem Bischofssitz, Mabbug, bzw. in seinem Sprengel unter der breiten Bevölkerung fest etablieren konnte, wie u. a. das Ausbleiben von Widerstandsakten bei seiner Verbanung und Entfernung aus Mabbug und seine eigenen Klagen an die Mönche von Senun

als die konfessionelle Frontlinie sehr viel klarer gezogen war, und freilich aus seiner engagierten, „philoxenischen-severianischen“ Warte heraus betrachtet, setzt einfach als selbstverständlich voraus, dass der „heftige Eifer“ der Edessener der severianischen Orthodoxie galt, weshalb sie nur durch Betrug einen Bischof, der einen Kompromiss mit den Chalkedoniern eingegangen war, hätten aufnehmen können. Sehr wahrscheinlich galt aber (mindestens in jener frühen Zeit des Bischofs Paul) der „heftige Eifer“ der Edessener noch jenem „unscharfen“, vorkonfessionellen Populärmiaphysitismus ihres alten Bischofs Rabbula.

So fiel also die theologische und kirchenpolitische Ausrichtung Edessas zu der Zeit aus, als die syrische EV dort entstand – und dies hat den Charakter der Vita in doppelter Hinsicht geprägt. Auf der einen Seite spiegelt sich, wie gesehen, in der Kurzerzählung von Edessas „Belagerung“ durch den arianischen Kaiser Valens sowie im anschließenden pseudo-ephraemischen Lied die reale Unnachgiebigkeit der miaphysitischen Edessener des frühen 6. Jh.s wieder, wenn es darum ging, ihren Bischof, ihren christologischen Standpunkt und – vielleicht auch über den kirchenpolitischen Aspekt hinaus – die kulturelle und politische Selbständigkeit ihrer Stadt gegen einen in ihren Augen illegitimen, weil häretischen, Eingriff der byzantinischen Zentralmacht zu verteidigen. In dieser Weise trifft unsere Vita eine implizite Aussage über die Grenzen der kaiserlichen Macht in Sachen des Glaubens.

Ähnliche implizite Stellungnahmen über das Problem der Grenzen der Kaiserstreue, das im damaligen Konflikt brennend war, begegnen auch in den weiteren zeitgenössischen edessenischen Viten und Legenden, und insbesondere im *Julianroman*, dessen damals entstandene Endredaktion, allem Anschein nach, von der Intention getragen wird, eben eine solche Aussage zu machen.

Auf der anderen Seite haben wir gesehen, dass eine Reihe von charakteristischen Elementen der EV – wie das Fehlen einer explizit miaphysitischen christologischen Spitze, die vorbehaltlose Selbstidentifizierung mit der Tradition der griechischen Väter, die byzanztreuen Äusserungen, die Blickrichtung ausschließlich nach Westen – eine bestimmte kirchenpolitische Tendenz innerhalb der miaphysitischen Bewegung widerspiegeln: Für diese Tendenz war die Einheit mit der Reichskirche die einzig denkbare Option, die theologische Verständigung mit den Chalkedoniern ohne Alternative. Im Edessa des Bischofs Paul dürfte diese Tendenz, bei aller demonstrativen Unnachgiebigkeit im Falle einer Grenzüberschreitung, die Hauptströmung gewesen

über die Bereitschaft vieler Laien sowie Kleriker in seinem Sprengel zum Kompromiss mit den Chalkedoniern zeigt (s. Philoxenos von Mabbug, *Lettre aux moines de Senoun*, 81 ff.).

sein.²⁵⁰ Die christologische Ausrichtung des „Populärmiaphysitismus“, die wie gesehen die theologische Hauptströmung im Edessa der Zeit des Bischofs Paul gewesen sein muss, ging stets Hand in Hand mit einer solchen – für miaphysitische Verhältnisse – äußerst reichs- bzw. kaisertreuen Einstellung.²⁵¹ Auch insofern spiegelt also unsere Vita die Atmosphäre des zeitgenössischen Edessa wider.

So können wir sehen, dass der Autor der EV sich wahrscheinlich nicht nur deswegen jeglicher (selbstabgrenzenden) miaphysitischen Spitze enthalten mußte, weil er Angst hatte, oder weil er einen verräterischen Anachronismus zu vermeiden bestrebt war (eine theopaschitische Formulierung hätte, wie gesehen, auch ohne Anachronismus Klarheit schaffen können); diese Entscheidung scheint vielmehr ein genuiner Ausdruck der Stellung des Autors bzw. seines Milieus in den aktuellen Auseinandersetzungen zu sein. Die Grenze, die er ziehen will, besteht in der prinzipiellen Selbstabgrenzung gegenüber den Ansprüchen des Kaisers auf Autorität in innerkirchlichen, das orthodoxe Bekenntnis betreffenden Angelegenheiten. Ansonsten kommen die Interessen (im breitesten Sinne) des Autors und seines Milieus – der EV als Produkt ihrer Zeit und ihres kulturellen und sozialen Raums – stets in Form von inklusiver kultureller Inanspruchnahme zum Ausdruck.

Selbst mitten im präzedenzlos zugespitzten Miaphysiten-Chalkedonier-Konflikt der Justinianzeit konnte sich eine solch „inklusive“ Inanspruchnahme nach wie vor in breiten Kreisen als wirksam erweisen: Denn auch für die inklusive EV war die Trennlinie zwischen Orthodoxie und Häresie überdeutlich, und auch wenn die EV vermied, textimmanent Orthodoxie mit Miaphysitismus bzw. Häresie mit (chalkedonischem) Dyophysitismus *expressis verbis* gleichzusetzen, so war diese Gleichsetzung bei den primär intendierten Lesern bzw. Hörern, also den miaphysitischen Edessenern, im vornherein vorauszusetzen – etwa so wie die Leser bzw. Hörer der Homilien und Hymnen des Jakob von Sarug im vornherein wussten, dass ihr Autor ein mit den Anführern der miaphysitischen Bewegung in voller Kommunion stehender Kirchenmann war, so dass sie von Jakobs Homilien in ihrer miaphysitischen Identität gestärkt wurden, auch wenn jene Homilien selbst oft keine unmissverständlich miaphysitische Spitzen enthielten.

250 Dies lässt sich, wie gesehen, an den Aussagen des Johannes von Ephesos über das Verhalten der „orthodoxen“ Edessener gegenüber dem Schwanken ihres Bischofs ablesen (s. w. o., 135).

251 S. w. u., 150 ff.

Insgesamt scheint es, dass der inklusive Duktus der EV – wie auch der Homilien des Jakob von Sarug – einer doppelten Absicht zugeordnet war, ob bewusst oder nicht: Einerseits den eigenen miaphysitischen Standpunkt von jeder separatistisch-sektiererischen Assoziation zu befreien, indem sie ihren Standpunkt einfach als den „mittleren Weg“ der ökumenischen Tradition aller Kirchenväter und Heiligen darstellten, um so ihr populärmiaphysitisches Publikum gleichsam zu beruhigen; andererseits durch die Vermeidung aggressiv anti-chalkedonischer Spitzen allen Außenstehenden – Unentschiedenen, mit dem Populärmiaphysitismus sympathisierenden Neuchalkedoniern, chalkedonischen Überläufern – den Weg in die miaphysitische Gemeinde hinüber offen zu halten. Selbst in der Eskalation der frühen Justinianzeit, ja vielleicht sogar wegen der Eskalation, gleichsam als Gegenmittel dazu, konnte diese inklusivistische Vereinnahmung, wie etwa der massive Einfluss des Werks des Jakob von Sarug zeigt, eine Wirkung entfalten, die kaum zu überschätzen ist.

Prozesse der kulturellen Inanspruchnahme, wie der in unserer Vita zu beobachtende, kommen in solchen Krisenzeiten, in denen eine kollektive Identität aus einer chaotischen Auflösung bestehender Strukturen heraus neu entsteht, gleichsam durch Automatismus auf: Man beginnt angesichts der die eigene Identität überfordernden Gegenwart, sich auf die „Vergangenheit“ der Traditionen und der tradierten Autoritäten – die ja in der Praxis erst „geschaffen“ werden muss – zurück zu besinnen. Durch diese „Rückbesinnung“ wird die allzu fließende Gegenwart eben durch Herstellung einer „Vergangenheit“ (vermeintlich) fassbar, beschreib- und kategorisierbar.²⁵² Darin scheint also die Funktion auch der EV bestanden zu haben.

Obwohl sie keine expliziten Bezugnahmen auf ihren Entstehungszeitraum enthält ist also diese Biographie des großen syrischen Kirchenvaters des 4. Jh.s ein deutlich erkennbares Produkt ihrer Zeit. Sie trägt die Spuren der Konflikte zwischen Chalkedoniern und Anti-Chalkedoniern, die das Edessa des justinianschen Zeitalters tief erschüttert haben. Diese Spuren erscheinen in der EV mal deutlich wiedererkennbar, wie im Fall der Valens-Anekdote und einiger Szenen von Auseinandersetzungen zwischen Ephraem und verschiedenen Häretikern (etwa der edessenischen Schule), oder aber nur sehr indirekt,

²⁵² Zu einem strukturell vergleichbaren Prozess der Vergangenheitsbewältigung, der von den christlichen Schriftstellern des 4. Jh.s zum größten Teil ebenfalls durch Heiligenviten eingeleitet wurde, s. A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse*, Berkeley 1991, 120–154.

indem nämlich der Autor auf der – nur scheinbar – konservativen Anbindung an die Väterauctoritäten der heilen Vergangenheit, v.a. an die des Basilios des Großen, beharrt.

Die politischen Erschütterungen, die das damalige Edessa schmerzhaft zu spüren bekommen hatte und die sich im Entstehungshintergrund der EV abzeichnen, sind jedoch, wie gesehen, unzertrennlich mit den Entwicklungen auf der Zentralbühne einer in bisher so nicht dagewesenem Grad internationalisierten Kirchenpolitik verwoben, und dasselbe gilt auch von den Einstellungen gegenüber dem Kaiser und der Reichskirche – sowie von den mit solchen Einstellungen eng verknüpften christologischen Positionen –, die innerhalb der miaphysitischen Bewegung, in der Grauzone zwischen dem streng severianischen, die Verurteilung Chalkedons fordernden Miaphysitismus und kompromissbareitem Populärmiaphysitismus bzw. Rechtskyrillianismus, aufgekommen sind: Diese Einstellungen waren wiederum genauso internationalisiert wie die kirchenpolitischen Entwicklungen, denen sie entsprechen, und lassen sich nicht von ihrem umfassenden Kontext – der internationalen miaphysitischen Bewegung – isoliert verstehen. Und erst durch eine tour de force über diese divergierenden Einstellungen innerhalb der miaphysitischen Bewegung ist auch die spezifische Einstellung des Autors der EV bzw. seines Milieus gegenüber dem Kaiser und der Reichskirche entsprechend einzuordnen.

f) *Die EV und die wechselnden miaphysitischen Haltungen gegenüber Byzanz*

Das Problem der Treue zum Kaiser und deren Grenze in Fragen des christlichen Glaubens und der Angelegenheiten der Kirche erlangte in der justinianschen Zeit reichsweit eine besondere Brisanz. Am intensivsten stellte es sich jedoch im syrischsprachigen Orient.²⁵³ Diese erklärungsbedürftig intensive „Politisierung“²⁵⁴ der ursprünglich vorwiegend innerkirchlichen Auseinandersetzung

253 Die ägyptischen Bischöfe wurden, wegen ihrer und ihrer Gemeinden geschlossen miaphysitischen Ausrichtung, von der Pflicht ausgenommen, den libellus des Hormisdas zu unterzeichnen, so dass in Ägypten das in Rede stehende Problem sich nicht so dringlich stellte wie in Syrien.

254 Was nur die dioecesis orientis – unter Absehung von den weiteren großen Schauplätzen der kaiserlichen Kirchenpolitik wie etwa Nordafrika und Rom (vgl. Εὐ. Χρυσός, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ*, Thessaloniki 1969, bes. 15 ff. und 200 ff.) – angeht, so lassen sich u.a. folgende Faktoren nennen, die diese „Politisierung“, wenn nicht herbeigeführt, so doch begleitet haben: An erster Stelle kommt die von kaiserlicher Seite bewusst forcierte Politik einer dogmatisch-christologischen Konvergenz zwischen severianischem Miaphysitismus und justinianischem Neuchalkedonismus, die die größtmög-

hat sich in der Regierungszeit Justinians auch in offiziellen Formulierungen des Verhältnisses zwischen Kaiser und Kirche im Reich bzw. der Autorität des Kaisers in der Kirche niedergeschlagen. Der berühmten Aussage des *Codex Iustinianus*, Kaiser und Patriarch trügen wie zwei Säulen das Reichsgebäude steht folgende Behauptung des Konstantinopler Patriarchen Menas gegenüber, die auf der anti-severianischen Konstantinopler Endemousa Synode von Mai-Juni 536 gemacht und zusammen mit deren Akten in die Akten des Konzils von 553 (bestätigend) aufgenommen wurde: „Es geziemt sich, dass keine Änderung in der Heiligsten Kirche gegen seine [*sc. des Kaisers*] Meinung und seinen Befehl geschehe“.²⁵⁵

liche Annäherung zwischen beiden Ausgangspositionen darstellte, eine Politik, die v.a. das Ziel verfolgte, den Miaphysiten ihre christologischen Argumente wegzunehmen und so ihren Widerstand als bloß eigenwilligen, sektiererischen Ungehorsam dastehen zu lassen (auch deswegen ist es so, dass „powerful Chalcedonian refutations of Miaphysitism are lacking“, Van Rompay, *Society and Community in the Christian East*, 255; die reichskirchliche Seite wollte eben gerade vermeiden, den Miaphysiten durch klare Widerlegungen ein scharfes theologisches Profil zu verleihen; ihr ging es im Gegenteil darum, die inhaltliche Vereinbarkeit der miaphysitischen christologischen Anliegen mit dem uninterpretierten Chalkedon zu demonstrieren, und so den miaphysitischen Widerstand als theologisch unbegründet bloßzustellen). Angesichts dieser kaiserlichen Konvergenzpolitik wurde nun das Motto der Miaphysiten in der Tat oft rein negativ, die Verneinung von Chalkedon: „Wir nehmen die Synode nicht an, auch nicht den Tomos [*sc. Leos des Großen*]“ (ⲉⲃⲉ ⲛⲉⲙⲉⲛ ⲉⲩⲛⲁ ⲛⲉⲙⲉⲛ ⲉⲩⲛⲁ ⲛⲉⲙⲉⲛ) schrie das Volk von Amida bei seinem Aufstand gegen den neuen Bischof Abraham bar Kaili, der Chalkedon zu proklamieren versuchte, sowie gegen die syrobyzantinischen Magistraten (Michael der Syrer, *Chronique* ix.26, 297). Und somit entstand der Eindruck, dass es im miaphysitisch-chalkedonischen Streit jetzt ausschließlich um Loyalität bzw. Loylitätsverweigerung zu den Ökumenischen Konzilien, sowie zur byzantinischen Reichskirche und, in einem gewissen Sinne, zum Kaiser ging – also dass der Streit letztlich politisch (geworden) sei.

- 255 ACO III, 181, Par. 130 (vierte Sitzung): προσήκει μηδὲν τῶν ἐν τῇ ἀγιωτάτῃ ἐκκλησίᾳ κινουμένων παρὰ γνώμην αὐτοῦ [*sc. des Kaisers*] καὶ κέλευσιν γενέσθαι. Justinian hat in seinen Autoritätsansprüchen innerhalb der Kirche die traditionellen Grenzziehungen des konstantinischen Kaisertums weit überschritten, nicht zuletzt indem er für sich ausdrücklich auch das Priestertum in Anspruch nahm (s. J.A.S. Evans, *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*, London 1996, 60 f.; zum präzedenzlosen Ausmaß seiner religionspolitischen Ambition s. auch Millar, *Rome, Constantinople and the Near Eastern Church*, 62–68. Selbst Konstantin der Große hatte sich, wenn die Berichte anderer seiner Selbstauffassung tatsächlich entsprechen, darauf beschränkt, ein ἐπίσκοπος τῶν ἐκτὸς bzw. καθολικὸς ἐπίσκοπος sein zu wollen – in beiden Fällen macht bereits die seltsame Junktionsdeutlichkeit, dass das Wort ἐπίσκοπος nur metaphorisch verwendet wird; doch Justinian wollte auch noch die Theologie, die in der Reichskirche vorherrschen sollte, selber

Wenn wir uns nun der miaphysitischen Seite zuwenden, so fällt auf, dass die Einstellung gegenüber dem Kaiser und der Reichskirche zu jener Zeit keineswegs einheitlich und auch nicht statisch gewesen ist. Die verschiedenen Grundhaltungen, die sich ausmachen lassen, sind von zwei bzw. drei aufeinanderfolgenden Generationen miaphysitischer Anführer, v. a. Bischöfen und Äbten, im Lauf des späten 5. und in der ersten Hälfte des 6. Jh.s geprägt worden.²⁵⁶

Für die Generation der älteren miaphysitischen Führer vor dem Auftreten des Severos und seines „standardisierten“ Monophysitismus, die in ihrer Mehrheit das „Henotikon“ des Kaisers Zenon, wenn auch als implizite Aufhebung von Chalkedon interpretiert, über Jahrzehnte hinweg verfochten hatten, war

schreiben, s. C. Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley u. a. 2000, 269–273; Uthemann, *Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe*, 298 ff. vgl. F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Bd. 2, Washington 1966, 825 ff.).

- ²⁵⁶ Allerdings ist es nicht so, dass die Haltungen der älteren Generation von denen der neueren einfach abgelöst werden; die unterschiedlichen, oft konkurrierenden Tendenzen bestehen in der Regierungszeit Justinians und z. T. auch darüber hinaus fort. Aber auch in anderer Hinsicht bleibt dieser Überblick über die verschiedenen miaphysitischen Grundhaltungen gegenüber der Autorität des Kaisers und der Reichskirche notwendigerweise schematisch: Denn im Raum der syrischen Miaphysiten wurden im Verlauf des 6. Jh.s so gut wie alle Nuancen vertreten, zwischen der unerschütterlichen Treue zum Kaiser, selbst in Zeiten einer Verfolgung der „Orthodoxen“ – wie wenn die von Justinian verbannten syrischen Bischöfe dem Kaiser in 532 schrieben, dass sie auch im Exil täglich für ihn beteten und dass sie über die Unterdrückung des Nika-Aufstands jubelten – bis hin, in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s, zum Hochverrat, wie wenn die Vornehmen der strategisch hochbedeutenden Stadt Dara in Zeiten des Kriegs gegen die Perser unter Justin II. die Schlüssel der Stadt[mauer] „versteckten“, damit die byzantinische Garnison sich nicht dort zurückziehen könne (Michael der Syrer, Chron. x.9, ed. Chabot, II, 311). Und selbst einzelne führende Gestalten der miaphysitischen Bewegung hatten nicht immer eine konsequente, fest umrissene Haltung bezüglich dieser brennenden Frage der Loyalität: So konnte z. B. Johannes von Ephesos einerseits die Loyalität zum Kaiser so stark wie kaum ein anderer miaphysitische Autor hervorheben und selber von Justinian wichtige Aufträge wie die Missionierung – zum miaphysitischen Christentum – von übrig bleibenden Heiden in Kleinasien bekommen, andererseits wiederum zwei heroisierende Biographien des Jakob Burd'ana mit ungeheuchelter Bewunderung schreiben, und, noch mehr, in der Vita des Asketen Z'ura vom Kaiser Justinian als vom „brüllenden Löwen“ (1 Pt, 5,8), dem Satan, reden (Johannes von Ephesos, *Lives of the Eastern Saints*, PO 17, 23; vgl. Hasse-Ungeheuer, *Das Mönchtum in der Religionspolitik Kaiser Justinians I.*, 244 ff.; Taylor, *The Psalm Commentary of Daniel of Salah*, 82 f.). Vor dieser schillernden Vielgesichtigkeit greift jeder Kategorisierungsversuch zu kurz.

die einzig mögliche Perspektive die volle Wiederherstellung der reichskirchlichen Einheit. Zu diesem Zweck waren sie oft bereit, gewisse Zugeständnisse an Konstantinopel – ja selbst die halbherzige, pro forma Anerkennung eines als ein bloß anti-häretisches Konzil zur Verurteilung des Eutychianismus und Nestorianismus uminterpretierten Chalkedon – in Kauf zu nehmen. Diesen führenden miaphysitischen Eliten stand jedoch eine Reaktion zelotisch gesinnter Kreise gegenüber, die auch den kleinsten Schritt weg vom genauen Bekenntnis zur einen Natur und – wohl kritischer – von der expliziten Verurteilung von Chalkedon, Papst Leo und seinem *Tomus ad Flavianum* als Glaubensverrat anprangerte.²⁵⁷

Mit dem Auftreten des Severos und mit dessen Begünstigung durch den Kaiser Anastasios I., wird paradoxerweise dieser einfache Priestermonch aus Pisidien, welcher eine zelotische Einstellung mit vornehmer Herkunft, der für seine Zeit höchstmöglichen griechischen Bildung und allseits zugegebenen Führungsqualitäten verband, schnell zum theologischen Wortführer der miaphysitischen Bewegung.²⁵⁸ Mit Severos, der in seiner Haltung gegenüber Konstantinopel bzw. Chalkedon unter dem Einfluss des Philoxenos von Mabbug stand, wird nun zum ersten Mal ein Mann zur maßgeblichen Autorität, der zentrale Thesen jener zelotischen Kreise teilte, die bisher stets eine Widerstandsbewegung innerhalb der miaphysitischen Bewegung waren: Wie die miaphysitischen Zeloten, wollte auch Severos von einer Anerkennung Chalkedons – selbst wenn man das Konzil völlig uminterpretierte – nichts hören, im Gegenteil drängte er stets zur ausdrücklichen Verurteilung des Konzils.

Zugleich setzte sich jedoch Severos deutlich ab von pointiert separatistischen Fraktionen innerhalb der zelotischen miaphysitischen Kreise – die in sich trotz ihrer gemeinsamen Grundhaltung weitgehend zersplittert waren – indem er bereit war, das „Henotikon“ (als Verurteilung Chalkedons interpretiert) zu akzeptieren, und er, bei all seiner dogmatischen Unnachgiebigkeit, in der politischen Frage kaum an eine andere Perspektive denken konnte, als die

257 Zelotische Mönchsgruppen dieser Prägung waren v.a. in Ägypten außerordentlich einflussreich, so dass der Patriarch von Alexandria, der in der vor-severianischen Phase in der Regel auch die höchste Autorität innerhalb der gesamten miaphysitischen Bewegung bekleidete, bei der Planung seiner Politik unbedingt mit ihnen zu rechnen hatte (vgl. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 180).

258 Allerdings war Severos, trotz seiner Führungsstellung, nie unangefochten unter den miaphysitischen Theologen – wie u.a. seine harsche theologische sowie kirchenpolitische Auseinandersetzung mit Julian von Halikarnassos zeigt – und politisch war er zu keinem Zeitpunkt der einzige Anführer der miaphysitischen Bewegung, da der Patriarch von Alexandria stets mindestens gleich einflussreich war wie er.

Wiederherstellung der rechtläubigen Einheit in einer reichsweiten miaphysitischen Kirche um einen miaphysitischen Kaiser. So stand Severos den Bestrebungen des Johannes von Tella, erstmals ganz außerhalb des kirchenrechtlichen Rahmens der Reichskirche miaphysitische Bischöfe zu weihen – womit der Weg zur Bildung eines separaten miaphysitischen Episkopats geebnet wurde – prinzipiell skeptisch gegenüber; daher erlaubte er letztlich Johannes Bischöfe nur auf sassanidischem Boden zu weihen, (angeblich) wegen der dort fortschreitenden Durchsetzung des „Nestorianismus“.²⁵⁹ Noch deutlicher setzte sich Severos ab von einer weiteren dezidiert separatistischen miaphysitischen Fraktion, derjenigen der Anhänger des Julian von Halikarnassos und dessen Aphthartodoketismus, die nicht nur mit ihrem christologischen Standpunkt jede Annäherung zum großkirchlichen Neuchalkedonismus im vornherein ausschlossen, sondern gar auch kirchenpolitisch, wie Yonatan Moss gezeigt hat, direkt auf eine klare Trennung von der „häretischen“ Reichskirche und auf die Gründung einer „Kirche der Reinen“, einer neuen, separaten Kirchenstruktur der rechtläubigen Miaphysiten hinsteuerten.²⁶⁰ Und auch wenn sich Julians Fraktion mit ihrem Aphthartodoketismus in der internationalen miaphysitischen Bewegung letztlich nicht gegen Severos' Autorität durchsetzen konnte, so gewann wiederum eine andere, von Männern wie Johannes von Tella²⁶¹ – und später Jakob Burd'ana – vertretene zelotisch-separatistische Fraktion immer mehr an Einfluss: Insbesondere in Severos' letzten Lebensjahren, nachdem auf einer (chalkedonischen) endemischen Synode im Mai-Juni 536 in Konstantinopel Severos – der bereits damals dermaßen emblematisch für die miaphysitische Bewegung war, dass man die Miaphysiten auch „Severianer“ nannte²⁶² – zusammen mit allen seinen Anhängern²⁶³ mit dem Bann

259 S. Elias, *Vita Johannis episcopi Tellae*, in: *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum*, 39; dieselbe Erlaubnis wurde auch den anderen syrischen Bischöfen der römisch-persischen Grenzregion erteilt.

260 S. Y. Moss, *Incorruptible Bodies. Christology, Society and Authority in Late Antiquity*, Oakland, California 2016, bes. 144 ff.

261 Yonatan Moss vertritt die Ansicht, dass Johannes von Tella indirekt, trotz seiner ausdrücklichen Verwerfung von Julians Aphthartodoketismus, in seiner Kirchenpolitik doch letztlich unter dem Einfluss Julians und dessen Separatismus gestanden habe, s. ebd., 59 ff. und 147 ff.

262 Millar, *The Evolution of the Syrian Orthodox Church*, 54.

263 Diese folgenschwere Verurteilung war Ergebnis der reichsweiten Reaktion der Chalkedonier, beginnend mit Maßnahmen des chalkedonischen Patriarchen Ephraem von Antiochia, auf eine für die Miaphysiten äußerst günstige Konstellation: Der als strenger Asket geltende Anthimos von Trapezunt, ein Favorit der Kaiserin Theodora, wurde zum neuen Konstantinopler Patriarchen gewählt, woraufhin dieser sich auf einem wohl durch Theo-

sen, ohne Rückbindung zur Reichskirche vollzogenen und so zur Verfestigung der Kirchenspaltung führenden Priester-, Bischofs- und Metropolenweihen, skeptisch gegenüber, und willigte nur deswegen zu diesem Schritt ein, weil er ihn angesichts des Mangels an miaphysitischen Klerikern als notwendiges Übel erkannte. Wie bereits William H.C. Frend einsah, „nothing was further from the thoughts of Severus and his colleagues than to establish their creed on the basis of provincial or national churches. The one-nature Christology pre-supposed religious unity in the empire, directed by the emperor“²⁶⁷ Eine zähe Vorstellung kann oft die realhistorischen Bedingungen ihrer Entstehung lange überleben: So scheint es auch dieser Vision der severianischen Miaphysiten von einer Kircheneinheit, die in der Praxis aufgrund des Beharrens auf der Verurteilung des Konzils von Chalkedon (u. a. Faktoren) verunmöglicht wurde,²⁶⁸ gegangen zu sein.²⁶⁹

Das heißt, dass der dezidierte, sehr bewusste Aufbau einer von der Reichskirche separaten Kirchenstruktur durch Johannes von Tella, und v. a. durch Jakob Burd'ana und dessen zahlreichen Mitarbeitern und Gesinnungsgenossen²⁷⁰

267 Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, 283; wie Friedhelm Winkelmann dies formuliert, „der Monophysitismus wurde als die der byzantinischen Kaiserideologie entsprechende Christologie aufgefasst“ (Winkelmann, *Der Laos und die kirchlichen Kontroversen*, 151).

268 Vgl. Kavvadas, *Severus of Antioch*, 130 ff.

269 Vgl. Van Ginkel, *John of Ephesos*, 182.

270 Ob deswegen diese Aktionen des Jakob Burd'ana auch als der wesentliche Gründungsakt der westsyrisch-miaphysitischen Kirche zu betrachten sind – wie die später äußerst verbreitete Fremdbezeichnung „Jakobiter“ für die syrischen Miaphysiten zu suggerieren scheint – bleibt eine offene Frage. Während Volker Menze die Entstehung der selbständigen syrisch-orthodoxen Kirche – in ihren elementaren, aber auch wesentlichen Grundzügen – in die Zeit von Kaiser Justins Beschluss, den libellus des Hormisdas im ganzen oriens durchzusetzen (518), bis zum 11. Konstantinopler Konzil von 553 datiert, so dass darin die (ab 542 kulminierte) Tätigkeit des Jakob Burd'ana eine Schlüsselstellung einnimmt, ist die Entstehung der syrisch-orthodoxen Kirche etwa von Lukas Van Rompay als Ergebnis eines viel längeren, über das 6. Jh. hinausgehenden Entwicklungsprozesses betrachtet worden (s. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 270–276; vgl. Van Rompay, *Society and Community in the Christian East*, 251 f.; 254–257; 261 f.; im Anschluss an die These des Van Rompay ist ferner bemerkt worden, dass in der Zeit Justinians selbst trotz der Ereignisse der Jahre 536–538 – die endgültige Verurteilung des Severos per Edikt, staatliche Maßnahmen gegen die syrischen Miaphysiten – die Erwartung, dass der Kaiser, vielleicht der zukünftige Nachfolger Justinians, schließlich doch für die miaphysitische Orthodoxie zu gewinnen wäre und diese zum Bekenntnis der gesamten Reichskirche erheben würde, in der miaphysitischen Bewegung noch sehr lebendig war und noch die Tendenzen zur endgültigen Abspaltung hemmen konnte, vgl.

Diodor von Tarsos, Theodoret von Kyrrhos und das Konzil von Chalkedon – eigenwillig abgewichen, weswegen sie Chalkedon und den tomus des Papstes Leo nicht annehmen können. Zum anderen setzen die syrischen Bischöfe gleichsam als selbstverständlich voraus, dass der Kaiser ihren „positiven“ Glauben (ohne die Verurteilungen), der ja der Glaube der Kirche ist, selbst teilt.²⁷⁵ Nur einige streitsüchtige, der gesamten Vätertradition untreue Neuerer und Häretiker sind anderer Meinung – d. h. Chalkedonier – und wollen gegen sie zu einem Streitgespräch antreten. Das Konzil von Chalkedon und den tomus Leos des Großen zu verwerfen, wäre mithin, nach dem Duktus des Schreibens der Bischöfe, die ja wissen, dass der Kaiser auch selbst theologisch bewandert ist, einfach die Konsequenz seiner Treue zu den Vätern, zu seinem eigenen Glauben²⁷⁶ – und dies ist keine bloße Rhetorik, sondern scheint die Wahrnehmung der gesamten Konfliktsituation durch einen großen Teil der syrischen Miaphysiten widerzuspiegeln. Eine Wahrnehmung, die von einer sehr eigenen, in sich äußerst spannungsvollen Kaisertreue gekennzeichnet ist: Einerseits bestehe, mit Ausnahme der Glaubensfrage, bedingungslose Loyalität und Gehorsam; andererseits bemisst sich die Rechtmäßigkeit des Kaisers an seiner Orthodoxie, und Orthodoxie ist die Lehre der Kirchenväter, der Konzilien, der Kirche – in der Interpretation der antichalkedonischen westsyrischen Bischöfe; und wiederum bleibt einzig denkbarer Rahmen für diese Vision der Orthodoxie die reichsweite Einheit der Kirche unter einem orthodoxen Kaiser.²⁷⁷ Gerade diese Ausprägung der Kaisertreue scheint auch bei der syrischen

Ps-Athanasios' *Quod unus sit Christus* und auf (ein nicht eindeutiges Zeugnis des) Ps-Dionysios Areopagita namentlich berufen.

[illegible]

276 S. ebd., 122: Die Bischöfe schließen ihr Schreiben mit einem Appel an den Kaiser im Namen der „Kirchenlehrer, die, wie wir glauben, auch jetzt mit uns Deine Milde bitten, dem wahren Glauben zu helfen“ (**حلقه كذاكهم . علم انا و اساقفة كذاكهم** – d.h., die Kirchenväter hätten Justinian gebeten, der miaphysitischen Ablehnung des Konzils von Chalkedon und des Tomus Leos des Großen auch selbst beizupflichten!

277 Auch Theodosios, der maßgebliche Anführer der miaphysitischen Bewegung (mindestens) in den Jahren 536–566, stellt in einer nach 548 gehaltenen Predigt den Kirchenfrieden als einen denkbar hohen Wert dar: Den Urheber von Aufruhr und Spaltung in der Kirche „rettet nicht einmal das Blut des Martyriums von jener fürchterlichen, schrecklichen

Solche „Krisen“ im Verhältnis zum Kaiser in der EV sind zwar schwere Heim-suchungen, fungieren aber eher als Beweise der Treue der Stadt zu ihrem rechten Glauben und sind bald vorüber, zusammen mit dem „bösen (= häre-tischen)“ Kaiser, der auch selbst prädestiniert erscheint, eine vorübergehende Versuchung für die Kirche zu sein, um dann durch einen rechtmäßigen, kon-stantinischen – also orthodoxen – Kaiser ersetzt zu werden. Damit erscheint selbst der Widerstand der Edessener als eine – sogar übersteigerte – Äußerung von Kaiser- bzw. Reichstreue im Sinne der Loyalität zum byzantinischen Ideal des orthodoxen Kaisers.²⁷⁹

All dies verbindet die syrische EV mit derjenigen Strömung innerhalb der miaphysitischen Bewegung, die die Wiederherstellung der Kircheneinheit unter einem rechtläubigen Kaiser mit größter Konsequenz als einzig mögliche Perspektive anstrebt: vielleicht mit den vor-severianischen Verfechtern des Henotikon – das Fehlen jeglicher polemischen Spitze in der EV zeigt eher in diese Richtung, als in die Richtung der größtenteils zelotisch gesinnten Seve-rianer – oder wiederum mit den „friedfertigsten“ unter den miaphysitischen Führern der Zeit des Severos.²⁸⁰

Auf jeden Fall ist die Einstellung gegenüber Kaiser und Reichskirche, die der syrischen EV zugrundeliegt und auch durch Paul von Edessa vertreten zu sein scheint, nicht nur in der vor- bzw. frühseverianischen Phase der miaphy-sitischen Bewegung einflußreich gewesen. Trotz der Radikalisierung in dog-matischen Fragen erscheint dieser Geist auch im fortgeschrittenen 6. Jh. an zentralen Stellen der miaphysitischen Bewegung wieder: Zu diesen „friedfer-tigsten“ unter den Miaphysiten nach dem Auftreten des Severos zählte ja Theo-dosios von Alexandria, der über ca. drei Jahrzehnte führende Persönlichkeit der gesamten Bewegung war.²⁸¹ Die politisch-theologische Einstellung auch dieser Kreise spiegelte die EV wider.

279 Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy* Bd. 2, 764 ff. *et passim*.

280 Es ist hier anzumerken, dass nach der Durchsetzung des Severos als maßgeblichem Theo-logen in der miaphysitischen Bewegung, auch diejenigen unter den miaphysitischen Füh-rern, die um des Kirchenfriedens willen am weitesten zu gehen bereit wären, sich jetzt in die nunmehr vorherrschende zelotische Ausrichtung irgendwie einfinden mussten (vgl. Kavvadas, *Severus of Antioch*, 132 ff.).

281 Theodosios stand noch ganz in der Tradition des das Henotikon verfechtenden miaphy-sitischen Patriarchen des späten 5. Jh.s (zu ihm s. A. de Halleux, Art. Theodosios I., mono-physitischer Patriarch von Alexandrien, in: *LThK*² 10 (1966), Sp. 47 f.; D. Winkler, Theo-dosios von Alexandrien (535–566). Ökumenischer Patriarch der Miaphysiten, in: *ZKTh* 121 (1999), 396–412); aber für Theodosios war – anders als für jene früheren Patriarchen bzw. für die erste Henotikon-Generation – die Möglichkeit der Anerkennung eines uminter-

5 Ephraem als Erzieher des rechthgläubigen Edessa: Das Porträt der EV und der miaphysitisch-chalkedonische Konflikt

Die Inanspruchnahme von Ephraem, oder besser die Erinnerung an Ephraem als einen Vorfahren, mit dem man sich als rechthgläubiger Edessener selbstverständlich identifiziert, ist das Zentrum der EV. Ephraem ist zugleich in der Vita derjenige, dem Edessa seine Orthodoxie (und seinen Eifer für die Orthodoxie), wie gesehen, zu verdanken hat. Insofern ist innerhalb der EV Ephraem das primäre Identifikationsobjekt, noch vor der „gesegneten Stadt“ Edessa; die EV ist ein kirchlicher Text und gibt der kirchlichen Komponente der Identität des „orthodoxen Edesseners“, die durch Ephraem repräsentiert wird, den selbstverständlichen Vorrang vor anderen Aspekten des edessenischen Lokalpatriotismus. Es ist, wie gesehen, Ephraems Wirken, das die Stadt zu der Hochburg der Orthodoxie macht, als die sie vom Vita-Autor anlässlich der Valens-Anekdote gefeiert wird. Es legt sich mithin nahe, auch das besondere Porträt selbst, das der Vita-Autor von seinem Protagonisten schafft, auf Zeichen konkreter Aussageabsichten des Autors hin zu untersuchen; und dafür gilt es zuerst, den maßgeblichen Zug, die übergeordnete Eigenschaft – vielleicht, in anderen Worten, den Typus von Heiligkeit –, den der Vita-Autor Ephraem zuschreiben wollte, aus der EV heraus zu rekonstruieren. Tatsächlich lässt sich, auch wenn in der aus einer Vielzahl von bunten Kurzgeschichten zusammengeflochtenen EV die Taten Ephraems entsprechend vielfältig sind – ja die Möglichkeiten der hagiographischen Topik seiner Zeit zu erschöpfen scheinen²⁸² – eine Hauptachse

pretierten (s. w. o., 150) Chalkedon nach dem zelotischen Einschnitt des Severos einfach nicht mehr existent.

- 282 Ephraem besteht die Prüfung harter Versuchungen – Konflikt mit dem Vater (cap. 2), Verleumdung durch ein vergewaltigtes Mädchen (cap. 4), Verhöhnung durch die christlichen Edessener (cap. 17), Steinigung durch die Heiden und Juden der Stadt (cap. 18) usw. –; er reist nach Ägypten, wo er die arianische Häresie bekämpft (cap. 24), und dann nach Caesarea, wo er vom Bischof Basilios zum Diakon geweiht wird und diesem die rechthgläubige trinitarische Doxologie sowie die rechte Auslegung von Gen 1,2 beibringt (cap. 25); er vollzieht eine Reihe von Wundern – der sprechende Säugling (cap. 4), Abwehr der Armee Schapurs durch einen Mückenschwarm (cap. 6), Stillung eines Sturms, Tötung eines Meeresungeheuers (cap. 21), Austreibung des Dämons aus einem besessenen arianischen Mönch (cap. 24), Auferweckung eines von einer Schlange gebissenen Häretikers (cap. 29), Heilung eines Gelähmten in Edessa (cap. 33) usw. Während einer großen Hungersnot organisiert Ephraem die Versorgung der Notleidenden (cap. 41); er schreibt Bibelkommentare, mindestens zu Genesis und Exodus (cap. 16), und zahlreiche Memre, darunter dogmatisch-antihäretische Hymnen sowie solche auf große Heilige und Kaiser, Naturkatastrophen und historische Ereignisse seiner Zeit (cap. 35); er

ausmachen, um die Ephraems Porträt organisiert ist: Und diese tritt gleich in der Überschrift der EV – also der Stelle, an der man die Kategorie der Heiligen erwartet,²⁸³ zu dem der Protagonist gehört, wie etwa Mönch bzw. Eremit, Bischof oder Märtyrer – zum Vorschein, wo Ephraem mit dem einzigartigen Titel „Lehrer der Syrer“ (**ܠܚܡܢܐ ܕܝܬܝܢܐ**) geehrt wird. Dieser Titel Ephraems wird sodann gleich am Anfang der Vita, wo die üblichen Grunddaten wie Ort und Zeit der Geburt, Herkunft der Eltern usw. angegeben werden, expliziert: „Gott erwählte ihn [*sc.* *Ephraem*] vom Mutterleibe an, wie Jeremias, damit er die ganze Wildheit der Häretiker eliminiere und auch die ganze Welt mit den Strahlen seiner Unterweisung erleuchte“.²⁸⁴ Der Vita-Autor lässt Ephraem – obwohl dieser selbst von seiner christliche Erziehung geschrieben hat!²⁸⁵ – in einem heidnischen Elternhaus aufwachsen und schon als Jugendlichen wegen seiner Zuneigung zum Christentum mit seinem Vater, einem heidnischen Priester, in Konflikt geraten,²⁸⁶ sodann von diesem seines Hauses verwiesen werden, um schließlich im Bischofs Haus von Nisibis unter dem Schutz des Heiligen Bischofs Jakob Zuflucht zu finden²⁸⁷ – diese sehr schwierigen Umstände der Kindheit Ephraems sollen seine göttliche Erwählung umso deutlicher hervorscheinen lassen.²⁸⁸ Aber auch nach Ephraems Aufnahme in die Gemeinde von Nisibis, als der Leser denkt, dass das Schwierigste

kämpft, sowohl mit seiner Feder als auch mit seiner Predigt und dem Gespräch, gegen die wichtigsten Häresien seiner Zeit (vornehmlich den Arianismus – reichsweit – und den Bardesanismus – in Edessa –, ferner gegen Markion, Mani usw.); er unterweist die Edessener in dem rechten christlichen Glauben, zu dem er viele selber bekehrt hat; und zwischen all diesen Tätigkeiten führt er das Leben eines Einsiedlers auf dem Berg von Edessa.

283 S. w. o.

[illegible]

285 Vgl. *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses* XXVI,10, ed. E. Beck (CSCO Syr. 76), Louvain 1957, 107.

286 Der Konflikt mit dem Vater bricht aus, als dieser Ephraem beim Gespräch mit einem Christen erwischt, s. EV cap. 2, 5.

287 EV cap. 3, 7.

288 Zu diesem Motiv, vgl. Amar, *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian* (1988), 28. Die überwundenen Hindernisse fungieren als Beweis für den besonderen Gnadenschutz Ephraems, und der besondere Schutz beweist seinerseits die Erwählung. Dass Ephraem in einem heidnischen Haus aufgewachsen ist, bedeutet, dass Ephraem durch seine Erziehung vom Christentum nichts gelernt hatte; und dennoch habe er, so die EV, zur Christengemeinde von Nisibis gefunden, und zwar schon als Jugendlicher. Dadurch wird betont, dass es die Vorsehung allein war, die Ephraem zum Christen machte.

men hat, indem er jetzt gegen den Kaiser Julian predigt²⁹⁴ – die nahezu vierzig Jahre zwischen Nizäa und Julians Regierungszeit werden in der EV gleichsam übersprungen.

Die Ankunft Ephraems in Edessa markiert einen Einschnitt im Gang der Erzählung unserer Vita: Der erste Teil des Lebens Ephraems, der damit abgeschlossen wird, ist – in den Augen des Vita-Autors²⁹⁵ – ein Vorspiel, eine Phase der umfassenden Vorbereitung des Protagonisten auf seine eigentliche Wirkung. In diesem ersten großen Teil der EV steht also der Aspekt der Bewährung durch harte Proben im Mittelpunkt. Die Bewährung ist aber stets mit der Aufgabe verbunden, zu der Ephraem von der Providenz vorbereitet wird, und die vom Anfang der EV deutlich genannt wird: Er soll Lehrer des Glaubens werden, und die Häresien auslöschen.

In Edessa angekommen beginnt Ephraem nun – während er für seinen Lebensunterhalt in einem Badehaus²⁹⁶ arbeitet – sogleich mit seinem Lebenswerk: „In jener Zeit waren die Mehrheit in Edessa Heiden; und er unterwies sie und disputierte mit ihnen aus den Schriften“.²⁹⁷ Die Mission Ephraems unter den edessenischen Heiden wird durch die Begegnung mit einem Einsiedler fürs erste unterbrochen; auf Anregung des Einsiedlers zieht jetzt Ephraem „zum Berg auf der westlichen Seite von Edessa“²⁹⁸ und lässt sich dort nieder. In seiner Einsiedelei studiert er weiterhin die Hl. Schrift.

Dort, auf dem Berg von Edessa, erlangt Ephraem eine höhere Qualifikation, welche ihn von den anderen Lehrern (bzw. Katecheten usw.) abheben und ihm seine besondere Autorität verleihen würde. Der Anachoret, der Ephraem von Edessa in die Einsiedlerkolonie brachte, hat eine Vision: Ein Engel bringt eine himmlische Buchrolle, deren nur Ephraem unter allen lebenden Menschen

294 EV cap. 9, 22.

Es sei hier daran erinnert, dass in der Realität Ephraem erst zehn Jahre vor seiner Entschlafung, als alter Mann, nach Edessa übergesiedelt ist! Diese „Umkehrung“ der chronologischen Verhältnisse in der EV, die Ephraem ganz zu Anfang seines Erwachsenenlebens nach Edessa kommen lässt, ist allerdings, wie bereits gesehen, keine eigene Erfindung des Vita-Autors: Diese chronologische „Verschiebung“ zugunsten Edessas – und damit die Verdrängung von Nisibis, der eigentlichen Stadt Ephraems – war in einer sehr frühen Entwicklungsphase der hagiographischen Ephraem-Tradition, wohl unter dem Einfluss des edessenischen Lokalpatriotismus, durchgesetzt worden und wurde vom Vita-Autor aus jener Tradition einfach übernommen.

296 Zum Badehäuser-Komplex von Edessa, s. *The Chronicle of Joshua the Stylite*, cap. xxx, 24 ff.; cap. XLIII, 38 f.

297 EV cap. 12, 25: 𐤀𐤍𐤏 𐤆𐤓𐤁 𐤏𐤍 𐤏𐤃𐤓𐤏𐤁 .𐤃𐤏𐤍 𐤏𐤃𐤓𐤏𐤁 𐤏𐤃𐤓𐤏𐤁
𐤏𐤃𐤓𐤏𐤁 𐤏𐤃𐤓𐤏𐤁

298 EV cap. 13, 26: **מחזקת**, מיהר **אל** **הא** קיבל, אמל

lios] ihn [*sc. Ephraem*] bei sich, und er freute sich über ihn in einer geistlichen Freude ... jeden Tag genossen sie die geistliche Lehre, und Vieles empfing der Heilige [*Bischof*] Gottes [*sc. Basilios*] von ihm“.³¹⁷ Im Anschluß daran kommt die Einführung der rechtgläubigen Doxologie in die Kirche von Caesarea und die Darlegung der rechten pneumatologischen Auslegung von Gen 1,2 ebendort. Aber auch später in der Vita, als Basilios vergeblich versucht, Ephraem zum Bischof zu weihen bzw. weihen zu lassen, sagt er zu seinen Gesandten: „wenn ihr in Edessa eintretet, schaut hin, ihr werdet einen Mann finden, der Lehrer und in Lumpen gekleidet ist“.³¹⁸ Es lässt sich also beobachten, dass während die ps-amphilochische Vorlage Ephraem konsequent als einen Mönchsvater darstellt, ohne jegliche Erwähnung einer schriftstellerischen oder Lehr-tätigkeit desselben, die Teile der Ephraem-Basilios-Episoden, die nicht von Ps-Amphilochios, sondern vom Vita-Autor stammen, Ephraem ebenso konsequent als theologischen Lehrer präsentieren.

Die Schilderung des langen Aufenthalts in Ägypten macht dieselbe Aussage: „Er war acht Jahre lang in Ägypten, alle in der Gottesfurcht unterweisend. Eine große Verfolgung seitens der Arianer gab es dort, wie auch an anderen Orten; und [Ephraem] bekehrte viele dortige Einsiedler, die von Arius' Gesinnung waren, zum rechten Glauben“³¹⁹ – die dazu notwendigen Koptischkenntnisse erwirbt Ephraem, wie die des Griechischen in Caesarea, durch ein Wunder. Teil seiner anti-häretischen Unterweisung ist auch die Austreibung eines Dämons aus einem arianischen Altvater, der mit seinem Ansehen auch viele andere Mönche zu seiner Häresie verführt hatte.³²⁰ Ephraem lehrt nicht nur durch Reden und Gespräche, sondern auch durch Bücher: „viele Bücher schrieb der Heilige Mar Ephraem in der Wüste“.³²¹ Sein Aufenthalt in der (Nähe der sketischen) Wüste steht somit ganz unter dem Vorzeichen des Lehrens, das asketische Leben des Anachoreten ist der Rahmen, nicht die Pointe der Episode. Hier – wie in der ganzen EV – fehlt jeglicher Bezug auf besondere asketische Leistungen Ephraems. Nur in wenigen Zeilen (cap. 23) gibt uns der

[illegible][illegible][illegible]

320 EV cap. 24, 47–49.

321 EV cap. 25, 50: $\kappa\iota\beta\iota\sigma\tau\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \kappa\iota\beta\iota\sigma\tau\alpha\iota\ \alpha\mu\ \kappa\alpha\mu\ \alpha\upsilon\tau\alpha\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \kappa\alpha\tau\alpha$

er und seine orthodoxe Lehre, im Gegensatz zur Zeit seiner ersten Kontakte mit den christlichen Edessenern, auf keinen wirklichen Widerstand mehr stoßen. Eine letzte Probe besteht er auf dem Rückweg von Caesarea nach Edessa: In Samosata wird er von einer Häretikergruppe um einen gefährlichen Häresiarchen angegriffen. Daraufhin wird einer aus der Gruppe, der Ephraem geschlagen hatte, von einer giftigen Schlange gebissen und stirbt; Ephraem aber betet für ihn, und der Häretikerjünger wird auferweckt, mit dem Ergebnis, dass die ganze Gruppe für den rechten Glauben gewonnen wird.³²⁵ Diese Geschichte fungiert als Indikator der „neuen“ Vollmacht, mit der Ephraem jetzt (nach den oben geschilderten Erfahrungen) auftritt.

Damit wird der zweite, mittlere Teil der Vita abgeschlossen. Dieser ist, ähnlich wie der erste Teil, als ein Wechselspiel von immer neuen, vom Protagonisten stets bestandenen Prüfungen auf der einen, und fortschreitenden Bestätigungen in seiner Rolle als theologischer Lehrer auf der anderen Seite aufgebaut. Im ersten Teil hat noch kein Ereignis die Erwählungsbestimmung Ephraems verdeutlicht: Nur der Vita-Autor weiss davon, sowie vom Endziel der Reihe von Heimsuchungen, die der junge Ephraem bestehen muß. Im dritten Teil wird, wie gleich zu sehen sein wird, diese Bestimmung Ephraems zum Lehrer von Edessa jetzt gleichsam widerstandslos realisiert. Der zweite Teil hat eine vermittelnde Funktion: Ephraem ist bereits am Anfang dieses Teils ein Erwachsener, er lebt jetzt in der Stadt seines eigentlichen Wirkens, er empfängt die Gabe der Unterweisung (in der Hl. Schrift) und beginnt zu lehren. Er weiss nunmehr auch selbst von seiner Bestimmung, und wird von einigen – v. a. Anachoreten von dem „Berg von Edessa“ – anerkannt, von anderen – v. a. Archonten und Lehrern der Stadt – wiederum schwer angefochten: Es ist jetzt fast allen (den Personen der Vita sowie den Lesern) deutlich, wer Ephraem ist und was er noch werden wird. Dementsprechend stehen auch die langwierigen Prüfungen, die auf ihn doch noch warten, jetzt – im Unterschied zu den „unspezifischen“ Versuchungen des ersten Teils, wie der Vergewaltigungsverleumdung – im Rahmen seiner großen Auseinandersetzung mit den Häresien.

Im dritten Teil wiederum, nach der endgültigen Bestätigung Ephraems durch Basilios, scheinen die Häretiker vor den anti-häretischen Bestrebungen Ephraems gleich kampfflos zu kapitulieren. Er bezwingt mit seiner Unterweisung, insbesondere mit seinen Lehrliedern, alle neuen Häresien, die derzeit in Edessa wuchsen: Arianer, Markioniten, Manichäer und v. a. die Anhänger des

325 EV cap. 29, 65–67.

weisen und die dortigen Häresien zu überwinden. Die Geschichte der stufenweisen Entfaltung dieser seiner Vorbestimmung zum theologischen Lehrer geht Hand in Hand mit der angeblichen Entwicklung Edessas von einer mehrheitlich heidnischen Stadt, deren Christengemeinde von Häresien dominiert wird, zu einer Stadt von rechthgläubigen, zum Martyrium bereiten Christen. Das Hauptaugenmerk des Autors der EV gilt (1) der Geschichte Ephraems, des großen, heiligen Lehrers, mit seiner Stadt – dessen Verbindung mit dem städtischen Leben Edessas bleibt selbst während seines Rückzugs in seine Einsiedelei stets bestehen – und (2), wie w. o. gezeigt, zugleich dem Bezug zur Welt- bzw. Reichskirche, die sich in der Gestalt des Basilios von Caesarea veranschaulicht. Auf der einen Seite richtet sich also sein Interesse auf das Innere der edessenenischen Gemeinde und ihres Kulturkreises, auf der anderen Seite wendet es sich der Verbindung Edessas mit Byzanz zu.³³¹

Doch vergleicht man den Lehrer Ephraem der syrischen EV mit den im frühen Byzanz etablierten „Typoi“ von theologischen Lehrern, so scheint er aus der Reihe zu fallen. Den klassischen Typus des Kirchenvaters (der Phase nach Athanasios von Alexandria) kann Ephraem kaum verkörpern, weil er kein Bischof, sondern Diakon war.

Allerdings scheint sich ein anderer, umstrittener Typus von theologischem Lehrer, der erst im 6. Jh. im syrischen Orient aufkam, in den Grundzügen der Lehrertätigkeit des Ephraems der EV zu spiegeln. Die Vita stellt nämlich Ephraem konsequent als einen Lehrer dar, der (1) nicht durch „menschliche“ Weisheit, sondern von Gott belehrt ist; (2) Seine Hauptaufgabe besteht in der Bekämpfung der Häresien (und auch in der Bekehrung von Heiden – vgl. das missionarische Moment in der miaphysitischen Literatur des 6. Jh.s), ohne jede Rücksicht auf Gefahr durch häretische Verfolger; (3) Er verbreitet die rechthgläubige Lehre durch Predigt, Schüler, Schriften, Hymnen, also durch alle damals mögliche Medien, nicht nur in der Stadt, sondern auch im Umland; (4) In den Zeiten, in denen er nicht gerade in der Stadt die Edessener belehrt, beglaubigt er sich (in jeder Hinsicht – doktrinär, moralisch, usw.) mit einem

331 Die beiden Blickrichtungen des Vita-Autors, nach Byzanz und nach Edessa, sind narrativisch ineinander verzahnt: So besteht etwa die kritische Übergangsstufe in Ephraems Entwicklung zum Lehrer Edessas in seiner Verhärtung und Bewährung auf seiner Reise in die sketische Wüste und nach Caesarea und vor allem in seiner Bestätigung durch den – stellvertretend für die griechische Kirche stehenden – Basilios in Caesarea, und diese große Reise Ephraems ist wiederum eingerahmt und bedingt durch Ereignisse in Edessa: Vor der Reise war Ephraem von der edessenenischen Stadtgemeinde ausgestoßen, und er kehrt von seiner Reise zurück weil in Edessa Häresien aufgekommen sind – die er dann entwurzeln und die Orthodoxie durchsetzen wird.

entsagungsvollen, streng asketischen Anachoretenleben. Selbst dann ist seine enge Verbindung mit Edessa stets gegeben: Sein Rückzug in seine Einsiedelei bedeutet in der Praxis keine Absonderung vom Leben und den Problemen der Stadt.

Nun hat es in der Tat gewisse Lehrer gegeben, die gerade diese Grundzüge – die mit dem Bild des historischen Ephraem nur punktuell übereinstimmen – in sich vereinigten und die den Edessenern des 6. Jh.s, dem primären Zielpublikum unserer Vita, bestens bekannt waren: Die Predigermönche, die überall im syrobyzantinischen Raum für die miaphysitische Sache warben.³³²

Die Gemeinsamkeiten in der Charakteristik sind auffällig. Ein Mönch, der zeitweise in der Stadt, zeitweise außerhalb der Stadtmauer aber immer in greifbarer Nähe lebt, tritt in Zeiten (inner)kirchlicher Unruhen als Lehrer des orthodoxen Glaubens und kompromissloser Bekämpfer der Häresie auf; seine Lehre richtet sich v. a. an das breite Publikum, an das Volk der Stadt, und ist dementsprechend kein hochentwickeltes System, sondern eine sehr einfache Rechtgläubigkeit: Wie die ephraemischen metrischen Affirmationen der göttlichen Providenz und die einhergehenden Anathemata gegen Bardaisans Sternnglauben, so konzentrierten sich auch die monastischen Lehrer der miaphysitischen Orthodoxie auf knappe, antithetische Leitsätze – das theopaschitische Trishagion ist das charakteristische Beispiel, manchmal reichte ein „Wir nehmen nie die Synode an, auch nicht den Tomos [*des Papstes Leo I.*]“.³³³ Selbst waren diese Lehrer nicht gerade gelehrt, wenn auch – für ihre Zeit und ihr Umfeld – nicht ungebildet,³³⁴ sehr ähnlich wie Ephraem der syrischen EV; die theologische Wahrheit, die sie verfochten, war schließlich nicht das Ergebnis akademischer

332 Die Figur Ephraems, als „Lehrer von Edessa“, weist deutliche Parallelen zu Addai, Scharbil, Rabbula – um einige der prominentesten zu erwähnen – auf: In allen diesen Fällen wird die Stadt erst dank der Unterweisung des Lehrers rein christlich, die Heiden und die Juden der Stadt werden bekehrt, Häresien werden überwunden; etwa Rabbula hat, verblüffend ähnlich wie Ephraem, v. a. die Häresie des Bardaisan bezwungen! (s. *Vita des Rabbula*, 192f.).

333 Michael der Syrer, *Chronique* IX.26, 296 f.

334 Ein charakteristisches Beispiel für dieses „mittlere“ Bildungsniveau wäre Johannes von Tella; s. Brock, *From Antagonism to Assimilation*, 21. Miaphysitische Lehrerfiguren wie Johannes konnten, auch wenn sie nicht die höchste damals angebotene rhetorische, philosophische und wissenschaftliche Bildung besaßen, ihre theologischen Thesen in Schriften erläutern und verbreiten, oder einfach z. B. ein miaphysitisches Werk aus einer Klosterbibliothek einer Versammlung laut vorlesen (s. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, 135, mit Hinweis auf Harvard Syr. 22, fol. 60a; zur kirchenpolitischen Rolle der westsyrischen Klosterbibliotheken, vgl. ebd., 139; Etwa im Mar Eusebios Kloster in Kafra d-barta gab es in der Zeit 535–541/2 eine Handschrift der Akten der mia-

Theologie, sondern göttlicher Offenbarung: Dass Christus Gott ist, der für uns am Kreuz gestorben ist – so einfach stellten sie ihre Position dar. Zur gleichen Zeit verfügten sie aber, genauso wie der Ephraem der syrischen Vita, über ein bis nach Ägypten und die griechischsprachigen Gemeinden des (südlichen und östlichen) Kleinasien reichendes Netzwerk von kirchenpolitischen Verbündeten, ein Netzwerk, an dem auch hohe kirchliche Autoritäten, hochgebildete griechische Bischöfe von Großstädten wie Severos oder Theodosios führend beteiligt waren und ihm die Autorität der griechischen Vätertradition, für die sie standen, übertrugen.

Das antihäretische und propagandistische (neutral gemeint: der tatkräftigen Verbreitung von „Ideen“ durch gezielten Medieneinsatz gewidmete) Moment war in ihrer Tätigkeit vorherrschend; die Martyriumsbereitschaft war das Wahrzeichen ihrer Frömmigkeit. Das Zeichen dieser Bereitschaft zum Martyrium, die Verfolgungen, die der Lehrer – und gegebenenfalls seine Herde – um des rechten Glaubens willen erleiden muss, sind ebenfalls in der EV identitätsstiftend. Ephraem muss mehrmals, und immer im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit der „Häresie“, Gewalt erleiden: Erst wird er von den edessenen Christen verspottet, dann eben wegen seiner antihäretischen Predigt von den dortigen „Häretikern“ (samt Heiden und Juden) gesteinigt, in Ägypten von einem besessenen arianischen Mönch beschimpft, von einem Schüler eines „Häretikers“ in Samosata ins Gesicht geschlagen, und schließlich ist er selbstverständlich bereit – jetzt zusammen mit der ganzen Stadt, die damit ihre Rechtgläubigkeit besiegelt – Märtyrer zu werden, bevor er der arianischen Häresie verfällt.

Dieses Moment des Erleidens von häretischer Gewalt verbindet die EV mit weiteren ihr zeitgenössischen hagiographischen Erzählungen über miaphysitische Mönchsväter. In den Mönchsviten des Johannes von Ephesos bildet das ungerechte Leiden der Helden unter den justinianischen Verfolgungen, im Kontrast zu ihren gleichermaßen ausführlich geschilderten, extremen asketischen Errungenschaften das Zentrum der Erzählung³³⁵; die Viten des Severos von Antiochia und Peters des Iberers, die *Plerophoriae* des Johannes Rufus, sind einige ursprünglich griechische hagiographische Texte der Zeit, die sich dieses Motivs ausgiebig bedienen³³⁶ – wenn auch nicht mit der charakteristischen Leidenschaft, Intensität, Übertreibung des Johannes.³³⁷

physischen ephesinischen Synode von 449 und eine des dezidiert miaphysitischen Psalmenkommentars des Daniel von Salah; s. *Akten der Ephesinischen Synode*, 158 f.).

335 S. z. B. Johannes von Ephesos, *Lives of the Eastern Saints*, PO 17, 127.

336 S. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine*, bes. 12–46.

337 Mit ähnlichem Pathos werden auch die Väter der ostsyrischen Kirche als Verfolgungsoffer

Edessa Asklepios bar Malohe wegen ihrer kirchenpolitischen Tätigkeit in der Stadt vor der großen Daysan-Überflutung von 525 verhaftet worden waren³⁴² – sie alle vertreten in ihrer Weise denselben Typus des miaphysitischen Lehrer-Mönchs, den in der EV Ephraem selbst vorbildhaft verkörpert.³⁴³

342 S. w. o., 101f.

343 Viel zahlreichere, und auch detaillierter dargestellte Beispiele solcher Lehrer-Mönche haben wir aus der Region von Amida, da Johannes von Ephesos, die Hauptquelle für derartige Informationen, in den größeren dortigen Klöstern Kontakte hatte bzw. auch längere Zeit dort zu verbringen pflegte: Solche Lehrer-Mönche, die imstande sind, die Stellung bedeutender Bevölkerungsgruppen in der konfessionellen Auseinandersetzung maßgeblich zu beeinflussen, sind z. B. der Abt und Chorepiskopos Addai (Johannes von Ephesos, *Lives of the Eastern Saints*, PO 17, 126) und Thomas der Armenier (ebd., 294).

Schlussbemerkungen

Dass der Vita-Autor die Gestalt Ephraems nach dem Vorbild der für die zeitgenössische miaphysitische Bewegung identitätsstiftenden asketischen Lehrer-Prediger Figuren¹ wie Philoxenos von Mabbug geschmiedet hat, ist symptomatisch: Es erklärt mit, warum jener unbekannte Edessener die EV ausgerechnet in der justinianischen Zeit – anderthalb Jahrhunderte nach dem Tod Ephraems – und damit mitten im Wirbel des Konfessionskrieges schrieb, in der die westsyrische miaphysitische Kirche formativ geprägt wurde. Die Gestalt Ephraems „des Syrer“, zusehends nicht nur eine Art Nationalheiliger der Syrer, sondern auch in allen christlichen Bevölkerungen des Nahen Ostens, sowie überall in der griechisch(sprachig)en Welt außerordentlich populär geworden, bot sich wie kaum eine andere dafür an, dass sich der Vita-Autor und sein miaphysitisches edessenisches Milieu, aber auch darüber hinaus – in konzentrischen Kreisen – alle Syrer oder gar die „Rechtgläubigen“ überhaupt mit ihr, mit Ephraem, identifizierten. Und über diese Identifikationsfigur Ephraems wollte der Vita-Autor zum damals brennendsten Problem der miaphysitischen Bewegung Stellung beziehen: Dem Problem des Verhältnisses zu Byzanz, d. h. zum chalkedonischen Kaiser und Staat, aber auch zu der hohen Autorität der griechischen Kirchenväter, die von der chalkedonischen Reichskirche, der Kirche der großen Mehrheit der griechischsprachigen Bevölkerungen, mit einer gewissen Selbstverständlichkeit als exklusiv eigene Vorfahren empfunden und dargestellt wurden.

Welche Stellung der Vita-Autor dazu bezog und wie, zeigen die – sichtlich überproportionale – Rolle des Basilios von Caesarea in der EV, wo er regelrecht zum Mitprotagonisten Ephraems wird, aber auch die Rolle bzw. die narrative Inszenierung der insgesamt fünf byzantinischen Kaiser, die in der EV auftreten. Da die Legende von einer Begegnung Ephraems mit Basilios in Caesarea deutlich älter als die EV ist, lässt sich die Frage, welche Aussage der Autor der EV mit seiner steigenden Rezeption jener Basilios-Ephraem-Legende treffen wollte, am besten über das Nachvollziehen des literarischen Wachstums der älteren Legende angehen. Bereits dem ältesten Zeugen jener Basilios-Ephraem-

1 In ähnlicher Weise wurden für die dyophysitischen, größtenteils im Sassanidenreich lebenden Ostsyrier, die Lehrer ihrer berühmten Schulen – wie jener von Edessa und von Nisibis – zu identitätsstiftenden Figuren (s. Kavvadas, *Die „Schule der Perser“*, bes. 142 f.).

Legende, dem gräzisierten Palästina-Aramäer Sozomenos, war im frühen 5. Jh. deutlich, dass, wie Ephraem für die syrische Welt, so auch Basilios von Caesarea gleichsam stellvertretend für die gesamte griechische Christenheit oder gar Kultur steht.

Nach Sozomenos folgt jedoch eine Gruppe griechischer pseudepigraphischer Texte, vom Enkomion an Ephraem zur ps-amphilochischen Basiliosvita, die jene Legende stark fortschreiben und nun anders einsetzen: Diese teilweise gänzlich unerforschten, wenn auch in ihrer Zeit sehr verbreiteten Pseudepigrapha – welche bezeichnenderweise nahezu allesamt Ephraem selbst oder kappadokischen Freunden bzw. Schülern des Basilios wie seinem Bruder Gregor von Nyssa, Amphilochios von Ikonion oder Helladios von Caesarea unterschoben wurden – sind nun, wie gezeigt, mehrheitlich im Caesarea bzw. Kappadokien des späten 5./frühen 6. Jh.s entstanden, und zwar mit einem gemeinsamen Ziel: Ausgehend von der unmittelbaren Selbstidentifizierung des chalkedonischen Caesarea mit Basilios, ein enges Band zwischen Basilios und Ephraem dem Syrer zu schmieden, um so auch Letzteren für die (im Osten mehrheitlich griechischsprachige) chalkedonische Christenheit als nur eigenen „Vater“ in Anspruch zu nehmen und damit dem gegensätzlichen Anspruch syrischsprachiger anti-chalkedonischer, miaphysitischer Kreise entgegenzuwirken.

Diese griechischen Hagiographien aus Kappadokien erweisen sich somit als eine weitere Episode im zähen, langwierigen Antagonismus zwischen Chalkedoniern und Miaphysiten um ihre – bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites und dem Konzil von Ephesos (431) gemeinsamen – Kirchenväter, einem Antagonismus um deren Erbe und v. a. deren Autorität in Fragen des Dogmas, die in allen theologischen Auseinandersetzungen nach Chalkedon zum letzten Kriterium geworden war. In diesem harten nachchalkedonischen Wettstreit um die Proprietät der legitimierenden Väterauctorität, der in zahlreichen patristischen Florilegien, Hagiographien, Homilien oder Schulbüchern ausgefochten wurde, sind nun insbesondere die profiliertesten, emblematischen Kirchenväter, vor allen anderen Basilios aus der griechischen und Ephraem aus der syrischen Welt, zum Zankapfel im Kampf zwischen den damals erst im Entstehen begriffenen Konfessionen – Chalkedoniern, Miaphysiten, „Nestorianern“ – geworden. Jede Seite wollte direkt oder, wie der Autor der EV, indirekt zeigen, dass nur die eigene Konfession in wahrer Kontinuität zu jenen großen Vätern stehe.

In jener Konkurrenz um die Autorität der Väter engagierte sich, wie gesehen, auch der anonyme Autor der EV – ein syrischsprachiger Edessener des frühen 6. Jh.s – mit seiner Adaption der Basilios-Ephraem-Legende. Ziel des Autors der EV war freilich genau das Gegenteil von dem, was die griechischen Pseudepigrapha aus Kappadokien verfolgten: Er wollte jetzt, indem er zuerst sich

bzw. sein miaphysitisches Edessa mit Ephraem identifizierte und dann Basilios an Ephraem band, über Letzteren auch Basilios selbst für die (mehrheitlich syrischsprachige) antichalkedonisch-miaphysitische Christenheit in Anspruch nehmen, sie beide implizit als „eigene Väter“ der Miaphysiten darstellen.

Mit diesem Versuch einer konfessionellen Inanspruchnahme-durch-Hagiographie steht der Autor der EV nicht allein. Er stellte sich damit auf eine Linie mit mehreren ihm zeitgenössischen westsyrischen Autoren oder Redaktoren von pseudepigraphischen, vorgeblich Jahrhunderte alten Viten bedeutender, ja für die Syrer identitätsstiftender Heiligengestalten des 2.–4. Jh.s – etwa des „Apostels von Edessa“ Addai –, die ebenso wie der Autor der EV jene alten Heiligen für die miaphysitische Bewegung als „eigene“ Vorväter in Anspruch nehmen wollten, indem sie etwa dem biographierten Heiligen ein miaphysitisches Motto in den Mund legten oder ihn, wie die EV, auch in indirekter Weise, durch Symbole vereinnahmten.

Unter diesen Hagiographien zeichnet sich die Vita Ephraems allerdings nicht nur durch ihren außerordentlichen Einfluss, sondern auch durch einen sichtlich inklusivistischen Duktus aus: Die Inanspruchnahme von Basilios und Ephraem für die eigene, miaphysitische Orthodoxie geht ohne pointiert miaphysitische Spitzen oder an die andere (chalkedonische) Seite adressierte Verwerfungen vor sich. Eine ähnlich „inklusive“ Haltung zeigten nun auch tatsächlich im frühen 6. Jh. – der Entstehungszeit der EV – die einflussreichen Bischöfe der Städte des Basilios und des Ephraem, Soterichos von Caesarea und Paul von Edessa, beide Vertreter eines verhältnismäßig gemäßigten, auf einen Ausgleich mit den Chalkedoniern ausgerichteten Populärmiaphysitismus.

Dieser kirchenpolitischen wie theologischen Richtung des Populärmiaphysitismus zeigt sich der Autor der EV auch in seiner politischen Einstellung verpflichtet. Diese legt der Vita-Autor durch die Art und Weise offen, in der er die fünf Kaiser, die er in der EV auftreten lässt, inszeniert. Insbesondere durch seine Inszenierung des „gottlosen“ Julian und des „häretischen“ („arianischen“) Valens, nimmt der Vita-Autor Stellung zum politischen Kerndilemma des chalkedonisch-miaphysitischen Konflikts, der seine Heimat, Syro-Mesopotamien, auf Dauer destabilisiert hatte. Beide „ungläubige“ Kaiser, Julian wie Valens, verkörpern in der EV eine tödliche Bedrohung für Edessa und die Rechtgläubigen überhaupt.

Doch die Gestalten des Valens und des Julian erweisen sich bei einem Vergleich mit zeitgenössischen Literaturprodukten, vom syrischen *Julianroman* zur griechischen Chronik des Antiocheners Johannes Malalas, als literarische personae: Hinter jenen Jahrhunderte alten Kaisern galt es im hier und jetzt den heutigen Kaiser, den für die syrischen Miaphysiten „Häretiker“ (weil Chalkedonier) Justinian zu treffen.

Kontrastiert werden diese dunklen personae Justins bzw. Justinians von den glänzenden Gestalten Konstantins des Großen und Jovians, der „rechtgläubigen Kaiser“, die sowohl in der EV als auch sonst in der zeitgenössischen west-syrischen Literatur die politische Zielvision der miaphysitischen Milieus, aus denen diese Schriften her kamen, zu repräsentieren scheinen: Die Vision eines anderen, „orthodoxen“ – also miaphysitischen – Kaisers, der die Einheit der Kirche reichsweit unter dem miaphysitischen Dogma wiederherstellen würde. Und diese bestimmte Einheitsvision der EV, sowie verwandter syrischer Hagio-graphien, wurde in der Tat damals von breiten Teilen der miaphysitischen Führungseliten getragen: nicht nur von älteren Vertretern des Populärmiaphysitismus, sondern auch von einer neueren, mit den Namen des Severos von Antiochia und des Theodosios von Alexandria verbundenen Mehrheitsströmung innerhalb der oikoumene-weiten miaphysitischen Bewegung.

Die Frage der Haltung gegenüber Byzanz, gegenüber dem – gegenwärtig chaledonischen – Kaiser und dem überwiegend chaledonischen Konstantinopel sollte unter Justin und Justinian zu der heikelsten Frage für die Führungseliten der gesamten aufstrebenden miaphysitischen Bewegung, von Westiran bis hin nach Äthiopien, werden. Und ebendiese Frage stellt den gemeinsamen Bezugspunkt für all jene Erzählungen der syrischen EV dar, die den byzantinischen Kaiser und seine Regierung, die griechisch(sprachig)e Kirche, die griechisch(sprachig)en „Väter“ auf den Plan rufen.

Wie direkt die Verbindungen der EV zum Konfessionskampf ihrer Zeit sein konnten, lässt die Geschichtsschreibung des 6. Jh.s selbst erblicken: Die für die Justinian-Kritik der EV zentrale Erzählung vom angeblichen Versuch des Kaisers Valens, alle Edessener durch Todesandrohung zum „Arianismus“ zu zwingen, und von dessen Scheitern wegen der geschlossenen Martyriumsbereitschaft ganz Edessas, findet nun, wie gesehen, eine enge realhistorische Parallele in einem Bericht des Johannes von Ephesos über den Versuch kaiserlicher Truppen, den edessenischen Bischof Paul mit Gewalt abzuführen bzw. zum Übertritt zu Chalkedon zu zwingen – das Ergebnis sei, so Johannes, ein Massaker an den martyriumsbereiten miaphysitischen Edessenern. Derart eloquente Anspielungen auf die Zeitgeschichte wurden im Edessa des Bischofs Paul und dessen Nachfolger, als der Autor der EV dort am Werk war, sofort verstanden.

All diese aktuellpolitischen Anspielungen des Vita-Autors mündeten stets ins gleiche Motto: Byzanz- bzw. Kaisertreue auf der ganzen Linie, bis auf die Frage des Dogmas. Da habe nicht der byzantinische Kaiser oder die Reichskirche, sondern der syrische miaphysitische Asket-und-Lehrer – genau wie damals Ephraem gegenüber dem „gottlosen“ Julian oder dem „Häretiker“ Valens – das letzte Wort. Doch auch mit dieser Abgrenzung zielt der Vita-Autor letztlich nicht auf Konfrontation ab, sondern darauf, die Anderen zu überzeugen und

zu bekehren. Der syrische heilige Mann soll idealerweise selbst den irrenden Kaiser am Ende doch noch für die miaphysitische Orthodoxie gewinnen: Dies ist eine anti-separatistische Haltung gegenüber Konstantinopel, die damals in Edessa sowie reichsweit die Linie der severianischen Führung der miaphysitischen Bewegung war, und dies mindestens bis zum Tod des Theodosios von Alexandria in 566 geblieben ist – auch wenn bereits in jener Zeit kaum mehr reale Perspektiven einer reichsweiten Wiederherstellung der Kircheneinheit auf Basis des miaphysitischen Bekenntnisses bestanden, auch wenn miaphysitische Abspaltungs- bzw. Verselbständigungsbestrebungen bereits voll im Gang waren. Es war eben diese anti-separatistische Haltung, die auch im Edessa des Bischofs Paul († 526) und des EV-Autors vorzuherrschen schien.

Alles in allem hat also der Autor der EV mit der spezifischen Art und Weise, in der er die häretischen Kaiser Valens bzw. Julian sowie die Basilios-Ephraem-Begegnung in Szene setzte, sich zu einer Identitätsfrage – der Frage der Loyalität gegenüber dem byzantinischen Kaiser und des Verhältnisses zur griechisch-byzantinischen Theologietradition – positioniert, welche nicht nur in Edessa, sondern in der ganzen syrischsprachigen Welt diesseits der byzantinisch-persischen Grenze² von der justinianischen Zeit bis tief in die Zeit nach der arabischen Eroberung hinein im Kern jener epochalen kirchen – wie geopolitischen Konflikte stand, die schließlich zum Aufkommen einer spezifisch miaphysitischen Identität der Westsyrier als einer sowohl von den chalkedonischen Griechen im Westen³ als auch von den – oft als „Perser“ apostrophierten – ostsyrischen „Nestorianern“ unterschiedenen Ethnie führen sollten.

Indem nun der Vita-Autor zu dieser übergreifenden Identitätsfrage Stellung bezog, und zwar im Medium einer Hagiographie, deren berühmter Protagonist ihr die denkbar größte Verbreitung und Wirkung garantierte, scheint er den damals offenen Prozess der Herauskristallisierung jener pointiert miaphy-

2 Diese spezifischen Fragen scheinen die Edessener und alle Anti-Chalkedonier des syrisch-mesopotamischen Raums gleich intensiv beschäftigt zu haben – auch wenn ansonsten die anti-chalkedonischen Bevölkerungsgruppen von Region zu Region sehr stark differenziert waren was ihre kulturelle, sprachliche und ethnische Identität angeht (vgl. Taylor, *The Psalm Commentary of Daniel of Salah*, 65; man darf etwa angesichts der Dominanz des Syrischen als Literatursprache nicht vergessen, dass die gesprochenen aramäischen Dialekte noch stark differenziert waren, s. D. Taylor, *Bilingualism and Diglossia in Late Antique Syria and Mesopotamia*, in: J. Adams/M. Janse/S. Swain (Hgg.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Text*, Oxford 2002, 298–331, bes. 300 ff.; vgl. H. Gzela, *A Cultural History of Aramaic: From the Beginnings to the Advent of Islam* (HdO 1.11), Leiden 2015, 331 ff.).

3 Zu diesem Schluss kommt das Leidener Forschungsprojekt zur Entstehung der westsyrischen ethnischen Identität, s. ter Haar Romeny et al., *The Formation of a Communal Identity*.

sitischen westsyrischen Identität und der damit einhergehenden Ethnogenese nicht nur widerzuspiegeln, sondern auch selbst auf diesen Prozess im Sinne seiner konservativen, anti-separatistischen Vision von den Edessenern und allen (West)Syern als Teil eines byzanz-treuen, oikoumene-weiten Miaphysitentums bzw. eines miaphysitischen Byzantinischen Reiches einwirken zu wollen – einer Vision, die jedoch kurz später unter dem Druck einer Abspaltungsdynamik, die sie paradoxerweise durch ihre kompromisslose Verwerfung Chalkedons selbst mitausgelöst hatte, zusammenbrechen würde. Auch wenn die syrische Vita Ephraems über die ferne Vergangenheit der Lebzeiten jenes berühmtesten aller Syrer erzählt, ist sie doch aus dem Stoff, aus dem ihre eigene Zeit war.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Abdischo von Nisibis, *Catalogus librorum omnium ecclesiasticorum*, in: J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Bd. 111.1, Rom 1725, 3–362
- Addailegende: *The Teaching of Addai*, ed. G. Phillips/Übers. G. Howard, Chico, California 1981 (Nachdruck).
- Doctrina Addai, de imagine edessena*, Einl. u. Übers. v. M. Illert (FC 45), Turnhout 2007
- Akte von Barsamya, in: W. Cureton (Hg.), *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa*, London 1864, ㇏ – ㇏
- Akte von Scharbil, in: W. Cureton (Hg.), *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa*, London 1864, ㇏ – ㇏
- Pseudo-Amphilochios von Ikonion, *In vitam et miracula sancti patris nostri Basilii*, ed. François Combefis, *Sanctorum Patrum Amphilochii Iconiensis ... opera omnia quae supersunt*, Paris 1644, 155–225
- Pseudo-Amphilochios von Ikonion, *Lobrede an Basilios*, in: *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace*, ed. P. Bedjan, Bd. VI, 297–335
- Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Cäsarea*, übersetzt von K.V. Zetterstéen, in: *OC* 31/33, 1934, 67–98
- Apophthegmata Patrum (Collectio alphabetica)*, PG 65, Paris 1858, Sp. 71–440
- S. Aureli Augustini hipponiensis episcopi epistulae*, ed. Al. Goldbacher, Bd. 4 (CSEL 57), Wien/Leipzig 1911
- Bardaisan, *Liber legum regionum*, ed. F. Nau, in: *Patrologia Syriaca* 2, Paris 1907, 490–657
- Bar Ebraya, *Le candélabre des sanctuaires* 2, PO 22, ed. L. Bakos, Paris 1930
- Barhadbschabba 'Arbaya, *La seconde partie de l'histoire de Barḥadbešabba 'Arbaia*, ed. F. Nau, PO 9, Paris 1913
- Barhadbschabba 'Arbaya, *La première partie de l'histoire de Barḥadbešabba 'Arbaia*, ed. F. Nau, PO 23, Paris 1932
- Barhadbschabba 'Arbaya, *Cause de la fondation des écoles*, PO 4, Paris 1908
- Basilios von Caesarea, *Hexaameron*, ed. S. Giet (SC 26), Paris 1949
- Basilios von Caesarea, *Lettres*, Bd. 3, ed. Y. Courtonne, Paris 1966
- Basilios von Caesarea, *De Spiritu Sancto*, ed. B. Pruche (SC 17), Paris 1968
- Basilios von Caesarea, *In quadraginta martyres Sebastenses*, PG 31, Paris 1857, Sp. 508–525
- The Syriac Version of the De Spiritu Sancto by Basil of Caesarea*, ed. D. Taylor (CSCO Syr. 228), Louvain 1999
- Pseudo-Basilios von Caesarea, *Geschichte Josefs syrisch und deutsch*, ed. M. Weinberg, Halle 1893

- Breviarium iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae Syrorum (Fenqitho)*, 7 Bd.e, ed. C. Joseph David Mosul, 1886–1896
- Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum*, 3 Bd.e, ed. P. Bedjan, Rom 1938 (Nachdruck)
- The Chronicle of Joshua the Stylite: Composed in Syriac A.D. 507*, ed. W. Wright, Cambridge 1882
- Chronicon pseudo-dionysianum vulgo dictum*, ed. I.-B. Chabot (CSCO Syr. 43-53), 2 Bd.e, Louvain 1927–1952
- Chronicon ad a. C. 1234 pertinens*, cap. 43 und 44, ed. J.-B. Chabot (CSCO Syr. 36), Louvain 1953 (Nachdruck)
- Chronik von Edessa*, ed. I. Guidi, in: *Chronica minora* I (CSCO Syr. 4), Paris/Leipzig 1903
- Chronique de Séert* (première partie, 11), ed. A. Scher, PO 5, Paris 1910
- Concilium universale Chalcedonense anno 451*, ACO II,1,1, ed. E. Schwartz, Berlin 1933
- Dadischo Qatraya, *Commentaire du livre d'Abba Isaie*, ed. R. Draguet (CSCO Syr. 144), Louvain 1972
- Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas*, ed. J.-B. Chabot (CSCO 37, 2 Bd.e), Paris/Leipzig 1907 und Louvain 1933
- H.J.W. Drijvers/J.F. Healey, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osroene. Texts, Translations and Commentary* (HdO 1/42), Leiden 1999
- Syrische Vita des Hl. Jakob von Nisibis, in: *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* IV, ed. Paul Bedjan, Paris/Leipzig 1894, 262–273
- Egeria, *Itinerarium: S. Silviae, quae fertur, pegrinatio ad loca sancta* 19.10, ed. P. Geyer, in: *Itinera Hierosolymitana saeculi IIII–VIII* (CSEL 39), 31–101
- Sancti Ephraemi Syri in Genesim et in Exodum commentarii*, ed. R.M. Tonneau (CSCO Syr. 71), Louvain 1955
- Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses* II,6, ed. E. Beck (CSCO Syr. 76), Louvain 1957
- Ephraem der Syrer, *Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, ed. E. Beck (CSCO Syr. 78–79), Louvain 1957
- Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de nativitate*, ed. E. Beck (CSCO Syr. 82–83), Louvain 1959
- Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, ed. E. Beck (CSCO Syr. 92–93 und 102–103), 1961–1963
- Des heiligen Ephraem des Syrers sermones III*, ed. E. Beck (CSCO Syr. 138–139), Louvain 1972
- Des heiligen Ephraem des Syrers sermones IV*, ed. E. Beck (CSCO Syr. 149), Louvain 1973
- Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones*, ed. T.J. Lamy, Mechelen 1886
- Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba*, ed. E. Beck (CSCO Syr. 140), Louvain 1972

- Ephraem der Syrer, *Sermones in Hebdomadam Sanctam*, ed. E. Beck (CSCO 181–182), Louvain 1979
- Ephraem Graecus (Ps-Ephraem), *Encomium in magnum Basilium*, ed. K.G. Phrantzolas, in: *Ὅσιου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα*, vol. 7, Thessaloniki 1998, 338–355
- Ephraem Graecus (Ps-Ephraem), *Encomium in sanctos quadraginta martyres*, ed. K.G. Phrantzolas, *Ὅσιου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα*, vol. 7, Thessaloniki 1998, 131–162
- Ephraem Graecus (Ps-Ephraem), *Ἐλεγχος αὐτοῦ καὶ ἐξιτομολόγησις*, ed. K.G. Phrantzolas, *Ὅσιου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα*, vol. 1 Thessaloniki 1995, 298–353.
- Ephraem Graecus (Ps-Ephraem), *Λόγος κατανυκτικός*, ed. K.G. Phrantzolas, *Ὅσιου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα*, vol. 1 Thessaloniki 1995, 385–399.
- The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, ed. Joseph P. Amar (CSCO Syr. 242–243), Louvain 2011
- Epiphanius von Salamis, *Panarion*, edd. K. Holl/J. Dummer (GCS 31), Leipzig 1922
- Eusebios von Caesarea, *Die Kirchengeschichte*, edd. E. Schwartz/Th. Mommsen, GCS 9, Berlin 1908–1909
- Gregor von Nazianz, *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, ed. F. Boulenger, Paris 1908
- Gregor von Nazianz, *Contra Julianum* (Hom. 4), ed. J. Bernardi (SC 309), Paris 1983
- Gregor von Nyssa, *Encomium of Saint Gregory Bishop of Nyssa on his brother Saint Basil*, ed. J. Stein, Washington, D.C. 1928
- Ps.-Gregor von Nyssa, *Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Ἐφραίμ*, PG 46, Paris 1863, Sp. 820–849
- Hieronymus, *De viris illustribus*, PL 23, Paris 1883
- Hudra*, 3 Bd.e, ed. T. Darmo, Trichur 1960–1962
- Ibas von Edessa, Brief an Mari den Perser, in: *Acta Conciliorum Oecumenicorum* 11.1,3, ed. E. Schwartz, Berlin 1935, 32–34
- Jakob von Edessa: W. Wright, Two Letters of Mar Jacob, Bishop of Edessa, in: *Journal of Sacred Literature* 10 (1867), 434–460
- Jakob von Edessa, *A Letter by Mar Jakob of Edessa on Syriac Orthography*, ed. G. Phillips, London 1869
- Jakob von Sarug, *Epistolae quotquot supersunt*, ed. G. Olinder (CSCO Syr. 57) Louvain 1952
- Jakob von Sarug, Briefe: F. Martin, Lettres de Jacques de Saroug aux moines du Couvent de Mar Bassus, et à Paul d'Edesse, in: *ZDMG* 30 (1876), 217–227
- Jakob von Sarug, *Lobrede ... über Simeon den Säulenheiligen*, ed. C. Brockelmann, in: *Ders., Syrische Grammatik*, Leipzig 1951, 102*–122*
- Jakob von Sarug, *A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem*, ed. J.P. Amar, PO 47, Turnhout 1995
- Johannes der Einsiedler, *Kohelet-Kommentar des Johannes von Apamea*, ed. W. Strothmann (GOF Syr. 30), Wiesbaden 1988

- Johannes von Ephesos, *Lives of the Eastern Saints*, ed. E.W. Brooks, PO 17–18 Paris 1923–1924
- Johannes von Ephesos, *Historiae Ecclesiasticae pars tertia*, IV.19, ed. E.W. Brooks (CSCO Syr. 54), Louvain 1935
- Johannes Grammatikos, *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt*, ed. Marcel Richard, CCSG 1, Turnhout/Louvain 1977
- Johannes Malalas, *Chronographia*, ed. H. Thurn (CFHB 35), Berlin 2000
- Johannes von Tella, *John of Tella's Profession of Faith: the Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop*, ed. V. Menze, Piscataway, NJ 2009
- Kyriakos von Tagrit: M. Oez, *Cyriacus of Tagrit and his Book on Divine Providence*, 2 Bd.e, Piscataway, NJ 2012
- Kyrrill von Alexandria, *Epistula secunda ad Succensum*, PG 77, Paris 1864, Sp. 237–146
- Kyrrillos von Skythopolis, *Leben des Hl. Sabbas*, ed. E. Schwartz, in: Ders., *Kyrrillos von Skythopolis* (TU 49.2), Leipzig 1939, 85–200
- Leontios von Byzanz, *Adversus incorrupticolos et nestorianos*, in: PG 86,1, Paris 1865, Sp. 1353–1395
- Leontios von Neapel, *Vita des Hl. Johannes des Eleimon*, edd. A.-J. Festugière/L. Rydén, in: Dies., *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris 1974, 343–409
- Libellus monachorum ad Menam* (Collectio sabbaitica 5), ACO III, ed. E. Schwartz, Berlin 1940, 38–52
- Liberatus von Karthago, *Breviarum* XXIV, ed. E. Schwartz, in: ACO II.5, Berlin 1936, 98–141
- Vita des Mar Aba*, ed. P. Bedjan, in: *Histoire de Mar-Jabalaha, des trois autres patriarches, d'un pretre et de deux laïques nestoriens*, Paris/Leipzig 1895, 206–274
- Martyrius (Sahdona), *Œuvres spirituelles II, Livre de la perfection, 2^{me} partie (ch. 1–7)*, ed. A. de Halleux (CSCO Syr. 90), Louvain 1961
- Μέγας ἱερός συνέδημος*, Athen 2010
- Michael der Syrer, *Chronique*, ed. J.-B. Chabot, Paris 1899
- Palladios, *Historia Lausiaca*, cap. 40, ed. G.J.M. Bartelink, Verona 1974
- Petros von Kallinikos, *Contra Damianum*, ed. R.Y. Ebied/A. Van Roey, L. Wickham, CCSG 29, 32, 35; Louvain/Turnhout 1994 ff.
- Philoxenos von Mabbug, *epistula ad Patricium*, ed. R. Lavenant, PO 30/5, Paris 1963
- Philoxenos von Mabbug, *Lettre aux moines de Senoun*, ed. A. de Halleux (CSCO Syr. 98–99), Louvain 1963
- Prokopios von Caesarea, *De aedificiis*, edd. J. Haury, München 2001
- Prokopios von Caesarea, *De bellis*, ed. J. Haury, München 2001
- The Rabbula Corpus. Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns*, translated with an introduction and notes by R. Phenix Jr. and C. Horn (Writings from the Greco-Roman World 17), Atlanta 2017

- Vita des Rabbula, ed. J.J. Overbeck, in: Ders. (ed.), *Sancti Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford 1865
- Roswitha von Gandersheim, *Historia de conversione desperati adolescentis servi Proterii per Sanctum Basilium*, in: PL 173, Paris 1849, Sp. 1109–1116
- Die Schatzhöhle: *La caverne des trésors*, ed. A. Su-Min Ri (CSCO Syr. 207–208), Louvain 1987
- Severos von Antiochia, *Contra impium Grammaticum*, CSCO Syr. 45–46 und 50–51, ed. I. Lebon, Louvain 1952 (Nachdruck)
- Severos von Antiochia, *Les Homiliae Cathedrales*, ed. I. Guidi, PO 22, Paris 1930
- Severos von Antiochia, *Homélie 84 sur Basile le Grand et sur Grégoire le Théologien*, PO 23, ed. M. Brière, Paris 1932, 7–24
- Severos von Antiochia, *Homélie 116*, PO 26, ed. M. Brière, Paris 1945–1950, 325–338
- Severos von Antiochia, *Les Homiliae Cathedrales*, ed. M. Brière, PO 26, Paris 1945/50
- Severos von Antiochia, *A Collection of Letters of Severus of Antioch*, ed. E.W. Brooks, PO 12, Paris 1919, 340
- Severos von Antiochia, *The Sixth Book of the Select Letters ... in the Syriac Version*, ed. E.W. Brooks, London 1902–1904
- Extraits relatifs à Sévère*, ed. M.A. Kugener, PO 2, Paris 1907
- Sokrates, *Historia Ecclesiastica* IV.18, ed. G.C. Hansen (GCS NF 1), Berlin 1995
- Sozomenos, *Historia Ecclesiastica*, ed. J. Bidez/G.C. Hansen (GCS 50), Leipzig 1960
- Ps-Symeon Magistros, *Chronographia*, ed. I. Bekker, Bonn 1838
- Symeon Metaphrastes (Redaktor), *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἐφραίμ τοῦ Σύρου*, PG 114, Paris 1864, Sp. 1253–1268
- Symeon von Beth Arschem, *Epistula de Barsauma episcopo Nisibeno*, ed. J.S. Assemani, in: *Bibliotheca Orientalis*, Bd. 1, 341–358
- Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, ed. H. Delehaye, Bruxelles 1954 (Nachdruck)
- The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwkn')*, Übers. u. Komm. v. N. Garsoïan, Cambridge, Mass. 1989
- The History of the Great Deeds of Bishop Paul of Qenṭos and Priest John of Edessa*, cap. 23, edd. H. Arneson/E. Fiano/C.L. Marquis/K.R. Smith, Piscataway, NJ 2010
- The History of the Holy Mar Ma'in with a Guide to the Persian Martyr Acts*, Ed., Übers. u. Einl. v. S. Brock, Piscataway, N.J. 2008
- The Paradise of the Holy Fathers*, Übers. E.A.W. Budge, Bd. 1, London 1907
- Theodoret von Kyrrhos, *Historia Ecclesiastica*, edd. L. Parmentier/F. Scheidweiler, GCS 44, Berlin 1954
- Theodoret von Kyrrhos, *Historia Religiosa*, edd. P. Canivet/A. Leroy-Molinghen (FC 234), Paris 1977
- Theodoros Studites, *Cantica*, ed. J.B. Pitra, in: *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, Bd. 1, Paris 1876, 336–380

- Theophanes, *Chronographia*, ed. de Boor, Bd. 1, Leipzig 1883
- Timotheos I., *Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I.*, ed. M. Heimgartner (CSCO syr. 248), Louvain 2012
- Thomas von Marga, *Historia Monastica (The Book of Governors)*, 2 Bd.e, ed. E.A. Wallis Budge, London 1893
- Vita des Hl. Jakob (syrische Version), in: *Acta martyrum et sanctorum syriace*, ed. P. Bedjan, Bd. IV, Leipzig 1894.
- Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum*, ed. E.W. Brooks (CSCO 7–8) Paris, 1907
- Ps-Zacharias Rhetor, *Historia Ecclesiastica*, ed. E.W. Brooks (CSCO Syr. 38–39), Louvain 1953
- Zacharias Scholastikos, *Vie de Sévère*, ed. M.A. Kugener, PO 2/1, Paris 1907

Sekundärliteratur

- Abramowski, L., Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien, in: *ZKG* 67 (1955/1956), 252–287
- Abramowski, L., Aus dem Streit um das „Unus ex trinitate passus est“: Der Protest des Ḥabib gegen die Epistula dogmatica des Philoxenus an die Mönche, in: A. Grillmeier/Th. Hainthaler, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*, Freiburg 2002, 570–647
- Abramowski, L., Die nachephesenische Theologie der edessenischen Theodorianer, in: L. Greisiger et al. (Hgg.), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West*, Würzburg 2009, 1–9
- Abramowski, L., Untersuchungen zur Christologie der Persischen Kirche, in: Th. Hainthaler (Hg.), *Die Kirchen von Persien, Armenien und Georgien* (Bd. 2,6 von *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*), Freiburg, im Druck
- Alexander, P.J., The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (horos), *DOP* 7 (1953), 35–66
- Amar, J., *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, Washington 1988
- Amar, J., Byzantine Ascetic Monachism and Greek Bias in the *Vita* Tradition of Ephrem the Syrian, in: *OCP* 58 (1992), 123–156
- Amar, J., Christianity at the Crossroads: the Legacy of Ephrem the Syrian, in: *Religion and Literature* 43 (2011), 1–21
- Ando, C., *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley u. a. 2000
- Ashbrook-Harvey, S., *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the „Lives of Eastern Saints“*, Berkeley 1990
- Ashbrook Harvey, S., Theodora the „Believing Queen:“ A Study in Syriac Historiographical Tradition, in: *Hugoye* 4 (2001), 209–234

- Assemani, J.S., *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, Bd. 1, Rom 1719
- Bacht, H., Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519), in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 11, Würzburg 1953, 193–314
- Baert, F., Appendix de vita S. Basilii apocrypha et s. Amphilochio Episcopo Iconiensi perperam imputata – anotata et caensurae F.B., in: *Acta Sanctorum Junii*, Bd. 2, Antwerp 1698, 936–957
- Bardenhewer, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 4, Freiburg 1924
- Bardy, G., Art. Basil (Saint), in: *DHGE* 6 (1932), 1111–1126
- Bauer, W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1964
- Baumstark, A./G. Graf/A. Rucker, Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem, in: *OC N.S.* 2 (1912), 120–136
- Baun, J., *Tales from Another Byzantium*, Cambridge 2007
- Beck, E., *Ephräms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme* (CSCO Subs. 62), Louvain 1981
- Beck, H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch 2.1), München 1959
- Beck, H.G., Mission und politische Propaganda im Byzantinischen Reich, in: *Settimane di Studio del centro italiano di studi sull' alto medioevo XIV: La conversione a cristianesimo nell' Europa dell' alto medioevo*, Spoleto 1967, 649–674
- Becker, A., *Fear of God and the Beginning of Wisdom: the School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia 2006
- Beeley, Chr.A., The Early Christological Controversy: Apollinarius, Diodore and Gregory Nazianzen, in: *VigChr* 65 (2011), 1–32
- Bergjan, S.-P., Anti-Arianische Argumente gegen Apollinarios. Gregor von Nyssa in der Auseinandersetzung mit Apollinarios in Antirrheticus adversus Apollinarium, in: V.H. Drecoll/M. Berghaus (Hgg.), *Gregory of Nyssa: the Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism* (SVigChr 106), Leiden 2011, 481–498
- Berti, V., *Vita e studi di Timoteo I patriarca cristiano di Baghdad*, Paris 2009
- Bettio, P., Letteratura siriana, in: Institutum Patristicum Augustinianum (Hg.), *Patrologia* v (contin. J. Quaesten), Genua-Mailand 2000, 415–493
- den Biesen, K., Annotated Bibliography of Ephrem the Syrian, o. O. 2011
- Binder, V., Art. Rhomaioi, in: *Der Neue Pauly* 10 (2001), Sp. 1003–1004
- Bou Mansour, T., Die Christologie des Jakob von Sarug, in: A. Grillmeier/Th. Heintzler (Hgg.), *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 2/3, 449–499
- Brock, S., Ephrem's Letter to Publius, in: *LM* 89 (1976), 261–305
- Brock, S., Jewish Traditions in Syriac Sources, *JJS* 30 (1979), 212–232
- Brock, S., From Antagonism to Assimilation – Syriac Attitudes to Greek Learning, in: N.G. Garsoian u. a. (Hgg.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the formative period*, Washington 1982, 17–34

- Brock, S., The Syrian Orthodox Reaction to the Council of Chalcedon: Jacob of Serugh's Homily on the Council of Chalcedon, in: *Texts and Studies: A Review for Hellenism in Diaspora* 8–10 (1989–1991), 448–459
- Brock, S., *The Luminous Eye – The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Michigan 1992
- Brock, S., *Catalogue of Syriac Fragments (new Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai*, Athen 1995
- Brock, S., *A Brief Outline of Syriac Literature*, Kottayam 1997
- Brock, S., Eusebius and Syriac Christianity, (nachgedruckt) in: Ders., *From Ephrem to Romanos. Interaction between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot 1999, 212–234
- Brock, S., St. Ephrem in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition, in: *Hugoye* 2 (1999), 5–25
- Brock, S., The Changing Faces of St Ephrem as Read in the West, in: J. Behr/A. Louth (Hgg.), *Abba. The Tradition of Orthodoxy in the West* (FS Kallistos Ware), New York 2003, 65–80
- Brock, S., L'apport des pères grecs à la littérature syriaque, in: A. Schmidt/D. Gonnet (Hgg.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris 2007, 9–26
- Brock, S., *The Bible in the Syriac Tradition*, Piscataway NJ 2006
- Brock, S., A Tentative Checklist of Dated Syriac Manuscripts up to 1300, in: *Hugoye* 15 (2012), 21–48
- Brock, S., Manuscripts Copied in Edessa, in: P. Bruns/H.O. Luthe (Hgg.), *Orientalia Christiana: Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden 2013, 109–128
- Bruns, P., Die sog. „Perserschule“ von Edessa und ihr Einfluß auf die Synoden im Zweistromland, *AHC* 35 (2003) 290–306
- Bumazhnov, D., Der König am Kreuz: Die Legitimität des christlichen Herrschers im syrischen ‚Julianroman‘, in: M. Tamcke/S. Grebenstein (Hgg.), *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011* (GÖF Syriaca 46), Göttingen 2014, 71–80
- Caimi Danelli, A., Sul genere letterario delle orazioni funebri di Gregorio di Nissa, in: *Aevum* 53 (1979) 140–161
- Cameron, A., The History of the Image of Edessa: The Telling of a Story, in: C. Mango/O. Pritsak (Hgg.), *Okeanos* (FS I. Ševcenko), Cambridge, Mass. 1983, 80–94
- Cameron, A., Models of the Past in the Late Sixth Century: the Life of Patriarch Eutychius, in: G. Clarke (Hg.), *Reading the Past in Late Antiquity*, Canberra 1990, 205–223
- Cameron, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse*, Berkeley 1991
- Canart, P./S. Lucà (Hgg.), *Codici greci dell'Italia meridionale*, Rom 2000
- Chabot, J.-B., *Littérature syriaque*, Paris 1937
- Charlesworth, M.P., *Trade-Routes and Commerce of the Roman Empire*, Cambridge 1936

- Chesnut, R.C., *Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbog, and Jacob of Sarug*, Oxford 1976
- Combefis, F., Einleitung in: *Sanctorum Patrum Amphiloicii Iconiensis, Methodii Patrensis, et Andraeae Cretensis opera omnia quae supersunt*, ed. F. Combefis, Paris 1644
- Conterno, M., Culto e memoria di Costantino nelle tradizioni sire. Agiografia costantiniana nella liturgia e nella storiografia, in: A. Melloni et al. (Hgg.), *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano 313–2013*, Bd. 2, Rom 2013, 425–439
- Corcella, A., L'uso di Coricio in Pseudo-Gregorio di Nissa, „in Sanctum Ephraem“, in: *AnBoll* 124 (2006), 241–251
- Corcella, A., Serio e giocoso in Coricio, in: E. Amato/L. Thévenet/G. Ventrella (Hgg.), *Discorso pubblico e declamazione scolastica a Gaza nella tarda antichità: Coricio di Gaza e la sua opera*, Bari 2014, 20–31
- Corona, G. (ed.), *Aelfric's Life of Saint Basil the Great: Background and Context*, Woodbridge 2006
- Crusius, M., *Turcograeciae libri octo*, Basel 1584
- Debié, M., Syriac Historiography and Identity Formation, in: *CHRC* 89 (2009), 93–114
- De Giorgi, A.U., *Ancient Antioch from the Seleucid Era to the Islamic Conquest*, Cambridge 2016
- de Halleux, A., *Philoxène de Mabbog. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963
- de Halleux, A., Art. Theodosios I., monophysitischer Patriarch von Alexandrien, in: *LThK*² 10 (1966), Sp. 47 f.
- de Halleux, A., Rezension zu J. Grosdidier de Matons, Romanos le mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance, Paris 1977, in: *RHE* 62 (1967), 459–462
- de Halleux, A., Hellenisme et syrianité de Romanos le Mélode, in: *RHE* 73 (1978), 632–641
- de Halleux, A., Saint Éphrem le Syrien, in: *RTL* 14 (1983), 328–355
- de Halleux, A., Le Mamlelā de „Ḥabbīb“ contre Aksenāyā. Aspects textuels d'une polémique christologique dans l'Église syrienne de la première génération post-chalcédonienne, in: C. Laga u. a. (Hgg.), *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Albert Van Roey* (OLA 18), Louvain 1985, 67–82
- de Jerphanion, G., Histoires de Saint Basile dans les peintures cappadociennes et dans les peintures romaines au moyen âge, in: *La Voix des Monuments* 1938, 153–173
- Delehaye, H./P. Peeters/R. Lechat, La légende de saint Jacques de Nisibe, in: *AnBoll* 38 (1920), 285–373
- Desreumeux, A., La doctrine d'Addai, l'image de Christ et les monophysites, in: F. Bœspflug/N. Lossky (Hgg.), *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris 1987, 73–80
- Desreumeux, A., La Doctrina Addai: le chroniqueur et ses documents, in: *Apocrypha* 1 (1990), 249–267

- Doran, R., Einleitung in: *Stewards of the Poor. The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa*, Kalamazoo 2006
- Drecolll, V.H., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios. Sein Weg vom Homöusianer zum Neunizäner* (FKDG 66), Göttingen 1996
- Drijvers, H.J.W., Edessa and Jewish Christianity, *Vigilae Christianae* 24 (1970), 4–33
- Drijvers, H.J.W., A Tomb for the Life of a King. A Recently Discovered Edessene Mosaic with a Depiction of King Abgar the Great, in: *LM* 95 (1982), 167–189
- Drijvers, H.J.W., Apocryphal Literature in the Cultural Milieu of Osrhoene, in: *Apocrypha* 1 (1990), 231–247
- Drijvers, H.J.W., The Syriac Romance of Julian: Its Function, Place of Origin and Original Language, in: R. Lavenant (Hg.), *VI Symposium Syriacum 1992* (OCA 247), Rom 1994, 201–214
- Drijvers, H.J.W., The Image of Edessa in the Syriac Tradition, in: H. Kessel/G. Wolf (Hgg.), *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Bologna 1998, 13–31
- Drijvers, J.W., The Protonike Legend, the Doctrina Addai and Bishop Rabbula of Edessa, in: *VigChr* 51 (1997), 298–315
- Drijvers, J.W., The Emperor Jovian as New Constantine in the Syriac Julian Romance, in: *StPatr* 45 (2010), 229–233
- Drijvers, J.W., Religious Conflict in the Syriac Julian Romance, in: Peter Brown/N. Lissi-Testa (Hgg.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: the Breaking of a Dialogue, (4th–6th century A.d.)*, Wien u. a. 2011, 131–162
- Drijvers, J.W., Ammianus, Jovian and the Syriac Julian Romance, in: *Journal of Late Antiquity* 4 (2011), 280–297
- Dufraigne, P., *Adventus Augusti, adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*, Paris 1994
- Duval, R., *La littérature syriaque*, Paris 1907
- Dvornik, F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Bd. 2, Washington 1966
- Eastmond, A., Body vs. Column: The Cult of St Symeon Stylites, in: L. James (Hg.), *Desire and Denial in Byzantium*, Aldershot 1999, 87–100
- Engelkerdt, I., *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse Byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians*, München 1974
- Escolan, Ph., *Monachisme et église: le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle; un ministère charismatique* (Theologie Historique 109), Paris 1999
- Evans, J.A.S., *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*, London 1996
- Feissel, D./J. Gascoü/J. Teixidor, Documents d'archives romaines inédits du moyen Euphrate (II^e s. après J.-C.), in: *Journal des savants* 1997, 3–54
- Forness, P., *Preaching and Religious Debate: Jacob of Serugh and the Promotion of His Christology in the Roman Near East* (Diss.), Princeton, New Jersey 2016
- Freund, W.H.C., *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972

- Gawlikowski, M., The Last Kings of Edessa, in: R. Lavenant (Hg.), *Symposium Syriacum VII* (OCA 256), Rom 1998, 421–429
- Girardi, M., *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione*, Bari 1990
- Gleede, B., Liberatus' Polemik gegen die Verurteilung der drei Kapitel und seine alexandrinische Quelle. Einige Beobachtungen zu *Breviarium* 19–24, in: *ZAC* 14 (2010), 96–129
- Graf, D.F., Arabs in Syria: Demography and Epigraphy, in: *La Syrie hellénistique* (ΤΟΠΟΙ Suppl. 4), Lyon 2003, 319–340
- Graumann, Th., *Die Kirche der Väter: Vätertheologie und Väterbeweis in den Kirchen des Ostens bis zum Konzil von Ephesus (431)*, Tübingen 2002
- Greatrex, G./S. Lieu (Hgg.), *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars. Part II AD 363–630. A narrative sourcebook*, London/New York 2002
- Griffith, S., Images of Ephrem: The Syriac Holy Man and his Church, in: *Traditio* 45 (1989/90), 7–33
- Griffith, S., Monks, „Singles“, and the „Sons of the Covenant“. Reflections on Syriac Ascetic Terminology, in: E. Carr et al. (Hgg.), *Εὐλόγημα* (Festschrift R. Taft), Rom 1993, 141–160
- Griffith, S., A Spiritual Father for the Whole Church: the Universal Appeal of St. Ephraem the Syrian, in: *Hugoye* 1 (1998), 197–220
- Griffith, S., What has Constantinople to Do with Jerusalem? Palestine in the Ninth Century: Byzantine Orthodoxy in the World of Islam, in: L. Brubaker (Hg.), *Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?*, Aldershot 1998, 181–194
- Griffith, S., The *Doctrina Addai* as a Paradigm of Christian Thought in the Fifth Century, *Hugoye* 6 (2003), 269–292
- Grillmeier, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg 1989
- Guillaumont, A., Justinien et l'Église de Perse, in: *DOP* 23/24 (1969/70), 41–66
- Guillaumont, A., Genèse 1,1–2 selon les commentateurs syriaques, in: *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, 115–131
- Guillou, A., *Ὁ βυζαντινὸς πολιτισμός*, Athen 1998
- Gzela, H., *A Cultural History of Aramaic: From the Beginnings to the Advent of Islam* (HdO 1.111), Leiden 2015
- ter Haar Romeny, B., *A Syrian in Greek Dress. The Use of Greek, Hebrew and Syriac Biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis*, Leuven 1997
- ter Haar Romeny, B., The Identity Formation of Syrian Orthodox Christians as Reflected in two Exegetical Collections: First Soundings, in: *PdO* 29 (2004), 103–121
- ter Haar Romeny, B., Les Pères grecs dans les florilèges exégétiques syriaques, in: A. Schmidt/D. Gonnet (Hgg.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris 2007, 63–76

- ter Haar Romeny, B., Ephrem and Jacob of Edessa in the Commentary of the Monk Severus, in: George Kiraz (Hg.), *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honour of Sebastian P. Brock*, Piscataway, New Jersey 2008, 535–555
- ter Haar Romeny, B. et al., The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians: Results and Conclusions of the Leiden Project, in: *CHRC* 89 (2009), 1–52
- Haldon, J.F./H. Kennedy, The Arab-Byzantine Frontier in the Eighth and Ninth Centuries: Military Organisation and Society in the Borderlands, in: *ZRVI* 19 (1980), 79–116
- Harrell, Ch., Considerazioni su Basilio nel monachesimo bizantino, in: E. Baudry, S. Brock, M. Cortesi et alii, *Basilio tra Oriente e Occidente*, Magnano 2001, 129–141
- Hasse-Ungeheuer, A., *Das Mönchtum in der Religionspolitik Kaiser Justinians I. Die Engel des Himmels und der Stellvertreter Gottes auf Erden* (Millenium-Studien 59), Berlin/Boston 2016
- Hemmerdinger-Iliadou, D., Ephrem grec, in: *DSp*, Bd. 1 (1961), Sp. 800–815
- Hollerich, M.J., The Sources of Ps-Amphilochius' Vita Athanasii, in: *v Symposium Syriacum 1988* (OCA 236), Rom 1990, 273–283
- Honigsmann, E., *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle* (CSCO Subs. 2), Louvain 1951
- Horn, C., Überlegungen zur Rolle der Pneumatologie Ephraems des Syrers im Umfeld des Ersten Konzils von Konstantinopel, in: M. Tamcke (Hg.), *Syriaca II. Beiträge zum 3. Deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002*, Münster 2004, 29–51
- Horn, C., *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine – The Career of Peter the Iberian*, Oxford 2008
- Immerzeel, M., Les pères de l'église dans les peintures murales médiévales du Liban et de la Syrie, in: A. Schmidt/D. Gonnet (Hgg.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris 2007, 185–193
- Ἰωαννιδάκη-Ντόστογλου, Έ., Ἐφραίμ ὁ Σύρος καὶ Μάρκος Εὐγενικός, in: *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρίας* 15 (1989–1990), 279–282
- Isabaert-Cauuet, I., Les pères grecs dans les commentaires syriaques, in: A. Schmidt/D. Gonnet (Hgg.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris 2007, 77–88
- Jansma, T., Encore le Credo de Jacques de Saroug. Nouvelles recherches sur l'argument historique concernant son orthodoxie, in: *L'Orient Syrien* 10 (1965), 75–88; 193–236; 331–370; 475–510
- Jullien, Ch. und Fl., *Aux origines de l'église de Perse. Les actes de Mar Mari* (CSCO Subs. 114), Louvain 2003
- Johanek, P., *Adventus: Studien zum herrscherlichen Einzug in die Stadt*, Köln u. a. 2009
- Jones, A.H.M., Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?, in: *JThS* 10 (1959), 280–298
- Kaldellis, A., *Hellenism in Byzantium: The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge 2007

- Karlin-Hayter, P., *Passio of the XL Martyrs of Sebasteia: the Greek Tradition. The Earliest Account* (BHG 1201), in: *AnBoll* 109 (1991), 249–304
- Kavvasdas, N., *Einleitung* in: *Ὁ βίος τοῦ Ἐφραίμ τοῦ Σύρου*, aus dem Syrischen übersetzt, Athen 2007
- Kavvasdas, N., *Narsais Homilie „Über die Väter, die Lehrer Diodor von Tarsos, Theodor von Mopsuestia und Nestorios“*, in: *Sacris Erudiri* 51 (2012), 215–232
- Kavvasdas, N., *Die Vita Ephrems des Syrsers in Edessa des 6. Jh.s: Versuch einer Interpretation*, in: T. Khidesheli-N. Kavvasdas (Hgg.), *Bau und Schrift. Studien zur Archäologie und Literatur des antiken Christentums für Hans Reinhard Seeliger*, Münster 2015, 255–263
- Kavvasdas, N., *„We do not Turn Aside from the Way of the Interpreter“: Joseph Hazza's Discourse on Divine Providence and its Apologetic Intention*, in: M. Doerfler, E. Fiano, K. Smith (Hgg.), *Syriac Encounters*, Leuven 2015, 163–180
- Kavvasdas, N., *Translation as Taking Stances: The Emergence of Syriac Theodoranism in 5th Century Edessa*, in: *ZAC* 19 (2015), 89–103
- Kavvasdas, N., *Die „Schule der Perser“ in Edessa und die konfessionelle Identität der persischen Kirche*, in: *OstSt* 64 (2015), 130–147
- Kavvasdas, N., *Severos of Antioch and Changing Miaphysite Attitudes toward Byzantium*, in: J. D'Alton/Y. Youssef (Hgg.), *Severus of Antioch, his Time and his Legacy*, Leiden 2016, 124–137
- Key Fowden, E., *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley u. a. 1999
- King, D., *The Syriac Versions of the Writings of Cyril of Alexandria: A Study in Translation Technique* (CSCO Subs. 123), Leuven 2008
- Kostof, S., *Caves of God: Cappadocia and its Churches*, Cambridge, Mass./London 1972
- Krismanek, H.-B., *Das Briefkorpus Kyrills von Alexandrien als Quelle des antiken Mönchtums. Kirchenpolitik, Christologie und Pastoral*, Frankfurt a. M. u. a. 2010
- Kruisheer, D., *Ephrem, Jacob of Edessa, and the Monk Severus: an Analysis of Ms. Vat. Syr. 103, ff. 1–72*, in: René Lavenant (Hg.), *Symposium Syriacum VII* (OCA 256), Rom 1998, 599–605
- Krüger, P., *War Jakob von Serugh Katholik oder Monophysit?*, in: *OstSt* 2 (1953), 199–208
- Leemans, J., *Individualisation and the Cult of the Martyrs: Examples from Asia Minor in the Fourth Century*, in: J. Rüpke (Hg.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford 2013, 187–214
- Leloir, L., *Doctrines et méthodes de S. Éphrem d'après son Commentaire sur l'Évangile concordant*, Louvain 1961
- Leppin, H., *Justinian: das christliche Experiment*, Stuttgart 2011
- Liebeschuetz, J.H.W.G., *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972

- Limberis, V., *Architects of Piety. The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, Oxford 2011
- Link, S.W., *Die Geschichte Josefs angeblich verfasst von Basilius dem Großen von Cäsarea*, Berlin 1895
- Loopstra, J., *Patristic Selections in the „Masoretic“ Handbooks of the Qaraqpta Tradition*, Washington 2009
- Loopstra, J., The Trouble with ἐπιφέρετο: Basil's *Hexaemeron* 2.6 in Context, in: *OCP* 76 (2010), 145–160
- Louth, A., Introduction, in: Ders./A. Casiday (Hgg.), *Byzantine Orthodoxies*, Aldershot 2002, 1–11
- Lupi, S., Occasione e performance delle declamazioni di Coricio di Gaza, in: E. Amato/L. Thévenet/G. Ventrella (Hgg.), *Discorso pubblico e declamazione scolastica a Gaza nella tarda antichità: Coricio di Gaza e la sua opera*, Bari 2014, 2–19
- Macdonald, M.C.A., „Les Arabes en Syrie“ or „La pénétration des Arabes en Syrie“. A Question of Perceptions?, in: *La Syrie hellénistique* (ΤΟΠΟΙ Suppl. 4), Lyon 2003, 303–318
- Magie, D., *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century after Christ*, Princeton, New Jersey 1950
- Manafis, K.A. (Hg.), Sinai. *The Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, Athens 1990
- Mango, C., *Byzantium. The Empire of New Rome*, London 1980
- Mundell Mango, M., Patrons and Scribes Indicated in Syriac Manuscripts, 411 to 800 AD, in: *JÖB* 32 (1982), 3–12
- Markschies, Chr., *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen*, Tübingen 2007
- Martin, J., The Death of Ephraim in Byzantine and Early Italian Painting, in: *The Art Bulletin* 33 (1951), 217–225
- McGuckin, J., *St. Cyril of Alexandria, the Christological Controversy: its History, Theology and Texts*, Leiden 1994
- Meier, M., *Das andere Zeitalter Justinians*, Göttingen 2003
- Meier, M., Traian und die Christen in der Weltchronik des Johannes Malalas, in: U. Roberto/L. Mecella (Hgg.), *Dalla storiografia ellenistica alla storiografia tardoantica: aspetti, problemi, prospettive. Atti del convegno internazionale di studi (Roma, 23–25 ottobre 2008)*, Soveria Mannelli 2010, 239–263
- Menze, V., *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford 2008
- Menze, V., Jacob of Sarug, John of Tella and Paul of Edessa: Ecclesiastical Politics in Osrhoene 519–522, in: *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honour of Sebastian P. Brock*, Piscataway, New Jersey 2008, 421–438
- Michelson, D., *The Practical Christology of Philoxenos of Mabbug*, Oxford 2015
- Millar, F., The Theodosian Empire (408–450) and the Arabs: Saracens or Ishmaelites?,

- in: E. Gruen (Hg.), *Cultural Borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity*, Stuttgart 2005, 297–314
- Millar, F., *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408–450)*, Berkeley 2006
- Millar, F., Rome, Constantinople and the Near Eastern Church under Justinian: Two Synods of C.E. 536, in: *JRS* 98 (2008), 62–82
- Millar, F., The Evolution of the Syrian Orthodox Church in the Pre-Islamic Period: From Greek to Syriac?, in: *J ECS* 21 (2013), 43–92
- Minov, S., Date and Provenance of the Syriac Cave of Treasures, in: *Hugoye* 20 (2016), 129–229
- Modéran, Y., L'Afrique reconquise et les Trois Chapitres, in: C. Chazelle/C. Cubitt (Hgg.), *The Crisis of the Oikoumene. The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, Turnhout 2006, 39–82
- Moss, Y., *Incorruptible Bodies. Christology, Society and Authority in Late Antiquity*, Oakland, California 2016
- Mouraviev, A., La partie syriaque du dossier hagiographique de Saint Basile, in: *Symposium Syriacum VII*, ed. R. Lavenant (OCA 256), Rom 1998, 203–210
- Müller, B., Bezeichnungen für die Sprachen, Sprecher und Länder der Romania, in: G. Holtus et al. (Hgg.), *Lexikon der romanistischen Linguistik*, Bd. 2.1: *Latein und Romanisch. Historisch-vergleichende Grammatik der romanischen Sprachen*, Berlin/ New York 1996, 134–151
- Muraviev, A., Early Syriac Version of the Encounter of Basil of Caesarea and Ephrem the Syrian (Russisch), in: *Journal of Ancient History* 4/295 (2015), 22–43
- Nasrallah, J., Survie de Saint Siméon Stylite l'Alépin dans les Gaules, in: *Syria* 51 (1974) 171–197
- Nau, F., Littérature canonique syriaque inédite (fin), in: *ROC* 4/14 (1909), 113–130
- Nau, F., Les vies syriaques de saint Basile (appendice), in: *ROC* 18 (1913), 248–251
- Nauck, A., *Lexicon Vindobonense*, St. Petersburg 1867 (repr. Hildesheim: Olms, 1965)
- Nöldeke, Th., Über den syrischen Roman von Kaiser Julian, in: *ZDMG* 28 (1873), 263–292
- Nöldeke, Th., Sancti Ephraem Syri hymni et sermones ... edidit ... Lamy (Bespprechung), in: *GGA* 1887, 81–87
- Outtier, B., Saint Éphrem d'après ses biographies et ses oeuvres, in: *ParOr* 4 (1973), 11–33
- Palmer, A., The Influence of Ephraim the Syrian, in: *Hugoye* 2 (1999), 83–109
- Palmer, A., The Prophet and the King: Mar Afrem's Message to the Eastern Roman Emperor, in: G.J. Reinink/A.C. Klugkist (Hgg.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J.W. Drijvers* (OLA 89), Leuven 1999, 213–236
- Palmer, A., Procopius and Edessa, in: *Antiquité tardive* 8 (2000), 127–136
- Papaioannou, S., *Michael Psellos. Rhetoric and Authorship in Byzantium*, Cambridge 2013

- Peeters, P., Jacques de Saroug, appartient-il à la secte monophysite?, in: *AnBoll* 66 (1948), 134–198
- Peeters, P., Un saint hellénisé par annexion: Syméon Stylite, in: Ders., *Orient et Byzance. Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Brüssel 1950, 93–136
- Pinggéra, K., Das Bild Narsais des Großen bei Barḥaddbšabbā 'Arbāyā. Zum theologischen Profil der „Geschichte der heiligen Väter“, in: A. Mustafa et al. (Hgg.), *Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich*, Wiesbaden 2007, 245–262
- Possekkel, U., *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian* (CSCO 580, Subs., 102), Louvain 1999
- Price, R.M., The Three Chapters Controversy and the Council of Chalcedon, in: C. Chazelle/C. Cubitt (Hgg.), *The Crisis of the Oikoumene. The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, Turnhout 2006, 17–37
- Rapp, C., Christians and their Manuscripts in the Greek East in the Fourth Century, in: G. Cavallo et al. (Hgg.), *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, Bd. 1, Spoleto 1991, 127–148
- Rapp, C., *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley/Los Angeles 2005
- Rammelt, C., *Ibas von Edessa. Rekonstruktion einer Biographie und dogmatischen Position zwischen den Fronten* (AKG 106), Berlin/New York 2008
- Reinink, G.J., The Romance of Julian the Apostate as a Source for Seventh Century Syriac Apocalypses, in: P. Canivet/J.P. Rey-Coquais (Hgg.), *La Syrie de Byzance à l'Islam, VIIe–VIIIe siècles*, Damaskus 1992, 75–86
- Richard, M., Les florilèges diphysites du ve et du vie siècle, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hgg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, Würzburg 1951, 721–748
- Robert, M./C. Sotinel, Introduction, in: C. Chazelle/C. Cubitt (Hgg.), *The Crisis of the Oikoumene. The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean*, Turnhout 2006, 1–14
- Rousseau, O., La rencontre de Saint Ephrem et de Saint Basile (1. Teil), in: *OrSyr* 2 (1957), 261–283
- Rousseau, O., La rencontre de Saint Ephrem et de Saint Basile II (suite), in: *OrSyr* 3 (1958), 73–90
- Saint-Laurent, J.-N., *Missionary Stories and the Formation of the Syriac Churches*, Oakland, California 2015
- Schamp, J., Ephrem de Nisibe et Photius: Pour une chasse aux textes à travers la Bibliothèque, *Le Muséon* 98 (1985), 293–314
- Schiwietz, S., *Das morgenländische Mönchtum, Dritter Band: Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien*, Mödling bei Wien 1938
- Schwartz, D.L., Religious Violence and Eschatology in the Syriac Julian Romance, in: *J ECS* 19 (2011), 565–587

- Schwartz, E., *Codex vaticanus graecus 1431, eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Zenos* (ABAW.PH 32/6), München 1927
- Seeliger, H.R./W. Wischmeyer (Hgg.), *Märtyrerliteratur – herausgegeben, übersetzt, kommentiert und eingeleitet* (Texte und Untersuchungen 172), Berlin/München/Boston 2015
- Segal, J.B., *Edessa: The Blessed City*, Oxford 1970
- Segal, J.B., A Note on a Mosaic from Edessa, *Syria* 60 (1986), 107–110
- Ševčenko, N., Art and Liturgy, in: E. Jeffreys/J. Haldon/R. Cormack (Hgg.), *The Oxford Handbook of Byzantine Studies*, Oxford 2008, 731–740
- Sizgorich, Th., *Violence and Belief in Late Antiquity*, Philadelphia 2009
- Sokoloff, M., *A Syriac Lexicon: A translation from the latin, correction, expansion, and update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake, Ind.; Piscataway, NJ 2009
- Sokoloff, M., *The Julian Romance: A New English Translation*, Piscataway, New Jersey 2016
- Stein, E., *Geschichte des spätromischen Reiches. 1. Band: Vom römischen zum byzantinischen Staate (284–476 n. Chr.)*, Wien 1928
- Stein, E., *Histoire du Bas-Empire. Tome II: De la disparition de l'Empire d'occident à la mort de Justinien*, Amsterdam 1968
- Steppa, J.-E., *John Rufus and the World Vision of Anti-Chalcedonian Culture*, Piscataway, NJ 2005
- Steppa, J.-E., Anti-Chalcedonianism, Hellenic Religion, and Heresy in Zacharias Scholasticus' *Life of Severus*, in: *StPatr* 42 (2006) 249–254
- Stewart, C., Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus, in: *J ECS* 9 (2001), 173–204
- Suermann, H., *Die Gründungsgeschichte der maronitischen Kirche*, Wiesbaden 1998
- Su-Min Ri, A., La Caverne des Trésors et Mar Éphrem, in: *Symposium Syriacum VII*, Rom 1998, 71–83
- TAVO B VI 14: *Armenien und Georgien – Christentum und Territorialentwicklung vom 4. bis zum 7. Jahrhundert* (Robert H. Hewsen)
- Taylor, D., St. Basil the Great and the Syrian Christian Tradition, in: *The Harp* 4 (1991), 49–58
- Taylor, D., St. Ephraim's Influence on the Greeks, in *Hugoye* 1 (1998), 185–196
- Taylor, D., Einleitung in: *The Syriac Version of the De Spiritu Sancto by Basil of Caesarea*, ed. D. Taylor (CSCO Syr. 228), Louvain 1999
- Taylor, D., Bilingualism and Diglossia in Late Antique Syria and Mesopotamia, in: J. Adams/M. Janse/ S. Swain (Hgg.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Text*, Oxford 2002, 298–331
- Taylor, D., Les Pères cappadociens dans la tradition syriaque, in: A. Schmidt/D. Gonnet (Hgg.), *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*, Paris 2007, 43–61

- Taylor, D., The Psalm Commentary of Daniel of Salah and the Formation of Sixth-Century Syrian Orthodox Identity, in: *CHRC* 89 (2009), 65–92
- Teixidor, J., Deux documents syriaques du III^e siècle provenant du moyen Euphrate, in: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 134 (1990), 144–166
- Τωμαδάκης, Ν., Ἐφραίμ ὁ Σύρος ἐν τῇ ἐλληνικῇ ὑμνογραφίᾳ, in: *Studi bizantini e neoellenici* 9 (*Silloge Bizantina, in onore di Silvio Giuseppe Mercati*) (1957), 392–404
- de Urbina, I.O., Storia e cause dello scisma della chiesa di Persia, in: *OCP* 3 (1937), 456–485
- de Urbina, I.O., *Patrologia Syriaca*, Roma 1965
- Uthemann, K.-H., Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe, in: Ders., *Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie* (AKG 93), Berlin/New York 2005, 257–331
- Van Ginkel, J., *John of Ephesus: A Monophysite Historian in Sixth-Century Byzantium*, Groningen 1995
- Van Rompay, L., Quelques remarques sur la tradition syriaque de l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, in: H.J.W. Drijvers et al. (Hgg.), *Quartum Symposium Syriacum 1984: Literary Genres in Syriac Literature* (Groningen – Oosterhesselen 10–12 September), Rom 1987, 33–43
- Van Rompay, L., L'informateur syrien de Basile de Césarée. À propos de Genèse 1,2, in: *OCP* 58 (1992), 245–251
- Van Rompay, L., Romanos le Mélode. Un poète syrien à Constantinople, in: J. den Boeft/A. Hilhorst (Hgg.), *Early Christian Poetry: A Collection of Essays*, Leiden 1993, 283–296
- Van Rompay, L., Past and Present Perceptions of Syriac Literary Tradition, in: *Hugoye* 3 (2000), 71–103
- Van Rompay, L., Society and Community in the Christian East, in: Michael Maas (Hg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, New York 2005, 239–266
- Van Rompay, L., Malpānā dīlan Suryāyā. Ephrem in the Works of Philoxenos of Mabbog: Respect and Distance, in: *Hugoye* 7 (2007), 83–105
- Vasiliev, A., The Life of St. Theodore of Edessa, in: *Byzantion* 16 (1944), 165–225
- Vassileva-Van der Heiden, I., *Ephrem the Syrian Transmitted and Transmuted in Greek and Slavonic. Aspects of the Reception of the Sermo Asceticus in the Slavonic World*, [Zutphen 2010]
- Vööbus, A., Die Selbstanklagen Ephräms des Syrers in griechischer Ueberlieferung. Beobachtungen über ihre Herkunft, in: *OC* 41 (1957), 97–101
- Vööbus, A., *Literary, Critical and Historical Studies in Ephrem the Syrian*, Stockholm 1958
- Vööbus, A., *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Bd. 2 (CSCO Subs. 17), Louvain 1960
- Vööbus, A., Entdeckung einer unbekannten Biographie des Athanasius von Alexan-

- drien. Eine angeblich von Amphilochius von Ikonium verfasste Vita, *BZ* 71 (1978) 36–40
- Weiher, E., Einige Anmerkungen und Ergänzungen zu neueren Arbeiten über die altbulgarische Übersetzung der „Paraenesis“ Ephraims des Syrers und ihre Überlieferung, *Anzeiger für Slavische Philologie* 20 (1990), S. 135–145
- Wharton Epstein, A., *Tokali Kilise: 10th Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia* (DOS 22), Washington 1986
- Winkelmann, F., Der Laos und die kirchlichen Kontroversen im frühen Byzanz, in: Ders. (Hg.), *Volk und Herrschaft im frühen Byzanz. Methodische und Quellenkritische Probleme* (Berliner Byzantinistische Arbeiten 8), Berlin 1991, 133–153
- Winkler, D., Theodosios von Alexandrien (535–566). Ökumenischer Patriarch der Miaphysiten, in: *ZKTh* 121 (1999), 396–412
- Wonmo, S., *From the Syriac Ephrem to the Greek Ephrem: a case study of the influence of Ephrem's isosyllabic sermons (memre) on Greek-speaking Christianity* (Diss.), Princeton/New Jersey 2000
- Wood, Ph., *„We have no king but Christ“. Christian political thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400–585)*, Oxford 2010
- Wortley, J., An Unpublished Legend of an Unworthy Priest and Saint Basil the Great (BHG 1449 p), in: *AnBoll* 97 (1979), 363–371
- Wortley, J., The pseudo-Amphilochian Vita Basilii. An apocryphal life of Saint Basil the Great, in: *Florilegium* 2 (1980), 217–239
- Wright, W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838*, 3 Bd.e, London 1970–1972
- Χρυσός, Εὐ., *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ*, Thessaloniki 1969
- Zotenberg, H., *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1874

Index

- Abdischo von Nisibis 58
 Abgar Ukama 86 f., 112n154
 Abraham bar Kaili von Amida 136, 148n254
 Addai (Apostel Edessas) 61, 87, 95, 124 f.,
 172n332, 178
 Addai (Chorepiskopos) 67n13, 175n343
Addailegende 8, 84n70, 85–90, 107, 109, 112–
 116, 131, 138
 Aelfric der Grammatiker 19
 Ägypten 10, 12, 23, 91, 104, 108, 116, 147n253,
 150n257, 152, 158n282, 166 f., 173
 Akakios von Melitene 92n94
Akte des Mar Mari; Mar Mari Legende, 8,
 105n136, 109, 112, 115
Akten des Apostels Thomas 85n77
Akten von Scharbil und Barsamya 85 f., 88 f.,
 131
 Alexandria 27n62, 92, 100n119, 150n257
 Alexey Muraviev 55n146
 Amar, Joseph 4 f.
 Amida 6, 99 f., 120, 136, 148n254, 152, 160,
 175n343
 Amphilochios von Ikonion 9n1, 15, 19n37,
 46n118, 54, 117
 Ps-Amphilochios, *Lobrede an Basilios*
 (syrisch), 19n37, 54–56
 Ps-Amphilochios von Ikonion, *Vita des*
Athanasios von Alexandria (syrisch)
 19 f.n37
 Ps-Amphilochios, *Vita des Basilios von*
Caesarea 15–25 *et passim*
 Anastasios (Kaiser) 69, 150
 Anastasius Bibliothecarius 20n40
 Andreas Lopadiotes, *Lexicon Vindobonense*
 54n146
 Andreas von Caesarea 22n46
 Anthimos von Trapezunt 151n263, 156n277
 Antiochia 61n178, 67 f., 84n74, 92, 101, 118,
 138, 140
 Aphthartodoketismus 52n138, 151
 Apollinaris von Laodizäa 29 f., 35n89,
 70n15
Apophthegmata Patrum 4, 19
 Araber 21, 26–29, 107n141
 Arianer; Arius, Arianismus 23n51, 49n126, 51,
 55, 64, 72, 74, 77n35, 81, 83, 105, 107n140,
 116 f., 120n190, 123, 144, 158 f.n282, 165,
 167–170, 173, 178 f.
 Aristote 88
 Arkadios 20n37
 Armenier 68n6, 85n75, 175n343
 Asketentum; Eremitentum; Anachoretentum
 5, 7, 10, 12, 39–41, 44, 46n117, 50,
 56, 71, 76n33, 81, 90, 94, 149n256,
 151n263, 159–164, 166–169, 172 f., 176,
 179
 Asklepios bar Malohe von Edessa 100–103,
 137, 139, 143n248, 175
 Assemani, Joseph 2, 126n206
 Athanasios von Alexandria 48–50, 52n138
 und 1141, 53, 59, 63, 171
 Ps-Amphilochios von Ikonion, *Vita des*
Athanasios von Alexandria (syrisch)
 19n37
 Athanasios von Alexandria, *Vita Antonii* 19
 Ps-Athanasios, *Quod unus sit Christus*
 155n274
 Athen 17, 23
 Augustin 87n80
 Bar Ebraya 15n25
 Bardaisan 83, 90n90, 108n144, 170, 172
 Bardenhewer, Otto 2 f.
 Barhadbschabba, *Cause de la fondation des*
écoles 60 f., 95
 Barsauma von Nisibis 95n106
 Barse von Edessa 77n35
 Basilios von Caesarea, *Lobrede auf die Vierzig*
Märtyrer 30–36
 Basilios, *Ad adolescentes* 51
 Basilios, *Adversus Eunomium* 15n25, 51
 Basilios, *De spiritu sancto* 13, 15n25, 48, 51
 Basilios, *In Hexaemeron* 13 f., 51
 Basilios, *Kleines Asketikon* 57
 Basiliosliturgie 57
 Beck, Edmund 3, 9n1, 59n166
 Beck, Hang-Georg 182
 „Berg“ von Edessa 80, 83, 97n111, 159n282,
 161, 163, 168–170
 Beth ‘Arbaye 120
 Brock, Sebastian 9n1, 88n85
Buzandaran Patmut’iwnk’ 20

- Byzantinische Kaiserideologie 124n200, 125, 128 f., 133, 148n255, 153, 156 f.
 Byzantinische Kirche 7, 46–48, 63, 76, 85n75, 148n254, 156n277, 179

 Caesarea 22–24, 67–70 *et passim*
 Cameron, Averil 130n216
Catena Severi 63
 Chabot, Jean-Baptiste 3, 110
 Chorikios von Gaza 26n59, 28, 37
Chronik von Edessa 4n17, 102n131, 116, 122, 137 f., 139n236
Chronik von Zuqin 123n197
 Cilicia I (Provinz) 68n5
 Cilicia II (Provinz) 68n5
 Claudius (Kaiser) 112n154
Codex Iustinianus 148
 Combefis, François 16–18, 21n44
 Corcella, Aldo 26n59, 27

 Dara 149n256
 David (Prophet und König) 111, 128
 Daysan 3n13, 101 f., 137, 139, 175
 de Halleux, André 40n100, 77
 de Urbina, Ignacio Ortiz 3n11
 Deir Mar Elias an-Nahr 54n144
 Deir Mar Mitri 54n144
 Deir Mar Musa 54n144
 Deir Mar Ya'qub 54n144
 Didymos der Blinde 12
 Diodor von Tarsos 49, 53n143, 92, 155
 dioecesis orientis 68n5, 92, 103n133, 119n184, 147n254
 Dionysios Areopagites 53n141, 56, 155n274
 Dioskur von Alexandria 93
 Duval, Rubens 2

 Egeria 132n221
 Elias (Prophet) 35n90
 Endemousa Synode von Konstantinopel (536) 148, 151
 Ephraem Graecus 30 f.n75, 41
 Ephraem von Amida/Antiochia 151n263, 152
 Ephesinische Synode von 449 93, 132, 173n334
 Euboulos 17 f., 21 f.
 Euphrasios von Antiochia 101n129
 Eusebios von Caesarea 4n17, 27n62, 87, 115n165, 118 f.
 Eusebios von Emesa 14n23, 107n140
 Eusebius von Rom (legendarisch) 109n145, 114n159
 Eutyches; Eutychianismus 69, 150

 Ferrara-Florenz (Unionsverhandlungen) 48n124
 Firmus von Caesarea 22n46
 Flavian von Antiochia 138n235
 Flavius Chaereas 132
 Forness, Philip 142

 Gaza 12, 26n59, 28, 37
 Gregor von Nazianz 19, 21, 22n46, 23 f., 30 f., 44n111, 46n118, 48–53, 56
 Gregor von Nazianz, *Enkomion auf Basilios* 21, 23 f., 31, 44n111, 48
 Gregor von Nyssa 9n1, 21, 23–26, 28 f., 31, 37, 44, 46n118, 48, 50, 52n141, 53n143, 56n152, 177
 Gregor von Nyssa, *Enkomion auf Basilios* 21, 23 f., 31, 44n111, 48
 Gregorios Presbyteros, *Laudatio* (auf Gregor von Nazianz) 19, 22n46
 Griechen 6n21, 11, 29, 40, 45, 59, 73 f., 180
 Griffith, Sidney 4 f., 9n1, 37n94, 112n154

 Habbib 49, 59, 107n140
 Hanzit 67n3
 Harran 86n78, 103
 Harrell, Charles 22n55, 39n97
 Heiden 83–86, 89, 99, 112, 149n256, 158n282, 161–164, 171–174
 Helladios 17 f., 21–23, 177
 Henotikon 142, 149 f., 157
 Herodes der Große 128
 Himyariten 27n62, 107n141
 Hollerich, Michael 19n37

 Ibas von Edessa 68, 93 f., 105, 116, 132
 Ibas von Edessa, *Brief an Mari „den Perser“* 93n98
 Ikonoklasmus 48, 54
 Ikonoklastische Synode in der Hagia Sophia 54n146
 Illus 132n223
 Ioustinianopolis 102n130
 Isauria 68n5
 Ischo bar Nun 57n153

- Jakob Burd'ana 68, 78, 91, 105, 130n217, 146n256, 151–153, 156n277
- Jakob von Edessa 53n143, 63, 79n41, 106n137, 131n219
- Jakob von Edessa, *Brief an Johannes den Styliten* 79n41
- Jakob von Nisibis 95 f., 105, 117 f., 159 f., 162n301
- Jakob von Sarug 58, 62, 106, 139n236, 141 f., 145 f.
- Jakob von Sarug, *Memra auf Ephraem* 55n147, 58
- Jansma, Taeke 141n240 und 243
- Jerusalem 69, 81, 92n96, 116, 124, 164n307
- Johannes aus Edessa 27n62, 107n141, 131n220
- Johannes Chrysostomos 48n124, 51, 53, 56n152, 63
- Johannes der Einsiedler 29n68
- Johannes Eleimon von Alexandria 42 f.n107
- Johannes Grammaticus 14n23, 22n46, 65, 70, 79n41
- Johannes Malalas 7n23, 128, 178
- Johannes Maro (dub.), *Gegen die Monophysiten* 65
- Johannes Maro (dub.), *Gegen die Nestorianer* 65
- Johannes Rufus, *Plerophoriae* 7, 109n146, 173
- Johannes von Antiochia 92
- Johannes von Ephesos 7n22, 67n3, 68, 89n89, 99n117, 109, 117n176, 123n197, 134, 137–140, 143, 145n250, 149n256, 173, 175n343, 179
- Johannes von Ephesos, *Vita des Chorepiskopos Addai* 175n343
- Johannes von Ephesos, *Vita des Jakob Burd'ana* 175n343
- Johannes von Tella 60, 68, 104, 151–153, 172n334
- Johannes von Tella, *Expositio fidei* 60
- Jones, Arnold H.M. 132n222
- Jovian (Kaiser) 113n158, 114, 117, 119 f., 129n213, 179
- Juden 82–84, 86n78, 89 f., 112, 158n282, 164, 172n332, 173
- Julian Apostata 23, 88, 105, 114, 117, 119 f., 123n199, 126–129, 161, 178–180
- Julianos Sabba 81
- Julian von Halikarnassos 52n138, 150n258, 151
- Julianlegende 126n206, 127n208
- Julianroman* 84n70, 85, 87–90, 107, 109, 112–116, 119n184, 126 f., 129n214, 131, 138, 144
- Jullien, Christelle 115
- Jullien, Florence 115
- Justin (Kaiser) 3n13, 6, 69, 74, 99, 100n119, 103, 116, 123, 127, 137, 139n236, 142n246, 153n270, 179
- Justin II. 149n256
- Kaiserkritik 109–157
- Kaisertreue 109–157
- Kalifat 27n63
- Kappadokien 25–40, 67–70
- Kataonia 68n5
- „Kloster der Orientalen“ 98–100, 103, 106n138, 136n231, 174
- Konstantin der Große 12, 105, 117, 119 f., 123n199, 129n213, 148n255, 179
- Konstantinopel 6n21, 23n51, 24n54, 52, 100n119, 108, 131n220, 150–152, 154, 179 f.
- Konstantinopler Konzil von 553 46n116, 93, 148, 153n270
- Konstantius II. 119–121
- Konzil von Ephesos 92 f., 177
- Konzil von Nizäa 105, 117, 160
- Kopten 85n75
- Krüger, Paul 141n243
- Kyrrill von Alexandria 49n126, 51, 53, 59–61, 63, 92, 114n159
- Kyrrillianismus 70, 77, 92, 94, 103n133, 139n235, 142 f., 147
- Kyros von Tyana 69, 103n133
- Lamy, Thomas Joseph 2
- Lavra von Mar Saba 27n62, 102n131
- Leontios von Byzanz 48n124
- Leontios von Neapel 42n107
- Leontius (General) 132n223
- Liberatus von Karthago 70n15, 152n265
- Lokalpatriotismus 79–81, 84 f., 87–89, 118, 133n226, 158, 161n259
- Mandyllion 47n119
- Mani; Manichäer 86n78, 159n282, 169
- Mar Aba 46n116, 99n116
- Mar Eusebios Kloster (kafra d-barta) 172n334
- Markell von Ankyra 49n126

- Markion; Markioniten 159n282, 169
 Markus (Evangelist) 51n137
 „Masoretische“ Handschriften 56
 Matronianus 132n223
 Maurikios (Kaiser) 132n222, 136n231
 Meier, Mischa 128n11
 Melitene 67n1, 68n3
 Melkiten 102n131, 47n119, 54n144 und 145, 57
 Menas von Konstantinopel 148
 Menze, Volker 100n119, 104n134, 139n236, 141n240, 153n270
 Mesopotamien 13n22, 14n23, 15n25, 37n94, 45, 46n116, 59, 79n41, 99n117, 100n121, 101n129, 105 f., 119, 137, 141, 152, 154, 178, 180n2
 Michael der Syrer 101, 102n131
 Mose (Prophet) 35n90
 Moss, Yonatan 151

 Narsai 95n106, 98n115
 Narsai (General) 132 f.
 Nero 128
 Nestorios; Nestorianismus 7, 46n116, 49n126, 53n143, 56n153, 58, 64, 69, 92n96 und 97, 93, 96, 111, 142, 150–152, 154, 177
 Neuchalkedonier 22n46, 65n193, 69n13, 70, 103n133, 142, 146, 147n254, 151
 Nisibis (s. auch Schule von) 56n153, 61, 67n12, 79, 85n75, 95–98, 105, 117–120, 159–162, 176n1

 Osrhoene 12, 76 f.
 Outtier, Bernard 4, 21n42

 „Palutianer“ 82n59
 Papoutsakis, Manolis 113n158, 128n212, 129n214
 Patrikios (Militär) 135–138, 140n238
 Paul („der Jude“) von Antiochia 135, 139 f.
 Paul von Edessa 134–147
 Paul von Qentos 27n62, 107n141, 131n220
 Peeters, Paul 3, 110, 141n243
 Perser 67n2, 130, 132n221 und 222, 133
 Persische Märtyrerakten 8n24
 Petros von Kallinikos, *Contra Damianum* 60
 Philoxenos von Mabbug 49 f., 53n143, 59 f., 62, 64, 69, 73n26, 106 f., 110, 113, 137, 142–144, 150, 154, 174, 176

 Populärmiaphysitismus (miaphysisme populaire) 141–147
 Possekkel, Ute 12n20
 Prokopios von Caesarea 7n23
 Ps.-Gregor von Nyssa, *Lobrede auf Ephraem* 25–30
 Ps-Basilios, *Geschichte Josephs* 57n157
 Ps-Ephraem, *Enkomion auf Basilios den Großen* 30–36
 Ps-Ephraem, *Lobrede auf die Vierzig Märtyrer von Sebaste* 30–36
 Ps-Ephraem, *Memre zur Karwoche* 110
 Ps-Joschua Stylites, *Chronik* 106n139, 174

 Qiyore (Scholarch der Schule von Edessa) 61, 95

 Rabbula 27n62, 61n178, 85n78, 91–94, 112n154, 131n220, 141, 144, 172n332
 Romanos Melodos 128n212
 Roswitha von Gandersheim, *Historia de conversione desperati adolescentis servi Proterii per Sanctum Basilium* 21

 Hl. Sabbas 27n62
 „Sabbatianer“ 79n41
 Schapur II. 95, 105, 113n158, 118, 120, 131n216, 158n282, 160
 Scharbil 85 f., 88–90, 131, 172n332
Schatzhöhle 65, 111, 113
 Schmuna und Guria (edessenische Märtyrer) 81
 Schule von Edessa 61, 81n56, 93–98, 146, 176n1
 Schule von Nisibis 56n153, 60 f., 95, 97 f., 176n1
 Segensspruch Christi (für Edessa) 86 f., 105n136, 125
 Separatismus (miaphysitischer) 146, 150–153
 Severos von Antiochia 14 f., 24, 38–40, 44, 51–53, 56, 60n172, 63–65, 68n5, 69, 73n26, 79n41, 93n97, 99, 103n133, 104, 113 f., 117n176, 136n231, 139n235, 143 f., 147–157, 173, 179 f.
 Soterichos von Caesarea 22n46, 69 f., 75–78, 143, 178
 Sozomenos 1–3, 11–15, 19, 24, 38–40, 44, 57, 77n35, 120n190, 165n311, 177

- Symeon der Stylit 45n113, 55, 136n231
 Symeon Metaphrastes 25
Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae 24n54
- Taylor, David 41n102, 46n118, 57n145, 128
 Theodor bar Koni 57n153
 Theodor von Mopsuestia 46n116, 48n124, 53n143, 61, 92, 95 f., 105, 154
 Theodoros Askidas 70n15
 Theodosios von Alexandria 52, 152, 155n277, 157, 173, 179 f.
 Theopaschitisches Trisagion; Theopaschismus; theopaschitische Aussagen 64, 65n194, 69n13, 112–114, 116, 129n214, 145, 172
 Thomaskirche (Edessa) 121, 125
 Tokali Kilise ii 25n57, 47n119
 „Tritheisten“ 52, 156n277
- Valens (Kaiser) 23n51, 51, 56, 77n35, 81–84, 90, 105, 117, 120–134, 138, 144, 146, 158, 165, 170, 178–180
 Van Ginkel, Jan 70n16
 Van Rompay, Lukas 14n23, 59, 106n137, 107n140, 153n270
Vita des Rabbula 55n146, 56n150, 84n70, 90n90, 107, 131n220, 138
Vita Peters des Iberer 173
 Vööbus, Arthur 28n68, 55n146
- Wood, Philip 86n78, 127, 131n220
 Wortley, John 20n39
- Zacharias von Mytilene, *Vita des Severos* 7, 51, 109n146, 173
 Zenon (Kaiser) 132n223, 149
 Zielpublikum (der Ephraemvita) 5, 71, 77, 117, 127 f., 134, 172
 Z'ura (syrischer Asket) 149n256